

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS



O Homem Neoliberal

Ivan Toito Laranjeiro

Tese orientada pelo Prof. Doutor Nuno Gabriel de Castro Nabais dos Santos e pelo Prof. Doutor Viriato Soromenho-Marques, especialmente elaborada para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

2019

À minha família e amigos

Índice

Prólogo	4
Capítulo I Diagnóstico	9
A sociedade positiva	9
A hipernmodernidade	16
Capítulo II Nascimento e desenvolvimento do Neoliberalismo	23
Foucault e a genealogia do liberalismo	23
Foucault e a genealogia do neoliberalismo	29
A Psicopolítica de Byung-Chul Han	35
Capítulo III O sujeito no Palácio de Cristal	39
A Globalização e o sujeito	39
O Palácio de Cristal	48
Uma reavaliação do empresário	51
Capítulo IV O Homem e o exercício	53
Tensão vertical e ascese	53
A horizontalidade e o <i>habitus</i>	62
A egotécnica do acrobata	66
A Modernidade	69
Por um retorno à verticalidade	73

Capítulo V	O Homem Neoliberal	75
	Para uma superação da condição neoliberal	75
Epílogo		78
Bibliografia		79
	Bibliografia Primária	79
	Bibliografia Secundária	80

Prólogo

Este ensaio procura uma compreensão teórica do homem neoliberal e os caminhos que levam à sua superação. Como ponto de partida utilizámos Byung-Chul Han e Gilles Lipovetsky para melhor compreender qual o contexto do homem contemporâneo e quais as suas dificuldades existenciais. Byung-Chul Han ao exercer um diagnóstico e análise das doenças contemporâneas, apercebe-se que estas pertencem a uma categoria nova. Tratam-se de doenças da positividade, resultantes da intensificação e reprodução do igual e fruto da saciedade e enfartamento. Doenças como a síndrome de *burnout* e a hiperatividade distinguem-se das doenças da negatividade que resultam da invasão por corpos hostis e infeções. O filósofo germano-coreano revela a origem do excesso de positividade: ele resulta de uma sociedade que se auto-reproduz e se intensifica incessantemente através da produção.

O que Byung-Chul Han compreende é que há uma ligação muito estreita entre a produção e o neoliberalismo. Este representa o modo de maximização da produção através da estruturação da sociedade em empresários-de-si-próprios. Assim, a célula produtiva da sociedade, o empresário-de-si-próprio, deixa de necessitar de um senhor que o escravize para que ele produza, realizando a exploração de si próprio. Na descoberta do Eu como fonte de produção, o neoliberalismo torna obsoleta a típica distinção senhor/escravo e opressor/oprimido na análise da sociedade contemporânea.

Por sua vez Gilles Lipovetsky diz-nos que vivemos na hipermodernidade, fase do capitalismo que sucedeu a pós-modernidade e a modernidade. Esta fase caracteriza-se

pela difusão da moda, do frívolo e do culto do bem-estar por todo o campo social, procurando-se a maximização da individualização e autonomia. A figura deste tempo é o narciso. Mas já não é o narciso da pós-modernidade, que no seu fascínio por si próprio procurava a intensificação da sua experiência com o mundo através da busca incansável pelo prazer. Trata-se agora de um narciso mais maduro e temeroso, constantemente preocupado com o futuro e a sua condição. Esta maturação do narciso coincide com a transição de uma fase de destruição do passado, em que se deu a destruição das estruturas de sentido e rigores institucionais, para uma fase de integração do passado sob a lógica do mercado. Aqui o passado e as suas formas de vida são recicladas e tornadas produtos de consumo: o património e vestígios de antigos modos de vida tornam-se peças de museu.

Na hipermodernidade ocorre uma total distanciação da ação coletiva em prol da regulação individual. O narciso, completamente retirado para si-próprio sofre pela ausência de sentido, fazendo da sua existência uma experiência constante de solidão e de deriva total. Para contrabalançar a sua angústia, ele dedica-se ao culto do bem-estar a partir da aquisição de experiências, produtos e serviços. O neoliberalismo, enquanto regime político-económico da maximização da produção aparece aqui como a completa individualização do tempo e ausência de planos para o futuro: toda a atividade do indivíduo se resume a *performances* produtivas instantâneas, tornando-o num verdadeiro consumidor de emoções.

Para melhor entender o que é o neoliberalismo e para o situar enquanto acontecimento económico e político procedemos ao estudo da obra *O Nascimento da Biopolítica* de Michel Foucault. A tarefa liberal de garantir o livre funcionamento do mercado revelou-se uma tarefa que aumenta o número de intervenções Estatais e o crescimento deste. Após a ressaca da segunda guerra mundial e do crescimento infinito do estado, desenvolveu-se uma nova arte de governar que segue a regra do mínimo intervencionismo económico e máximo de governamentalidade: o neoliberalismo. Neoliberalismo parte

da premissa que a essência do mercado é a concorrência e que para a aumentar se deve intervir nas regras do jogo económico, no quadro jurídico-institucional, e nunca no próprio jogo económico. Com isto abandonam-se todas as políticas de bem-estar social. Segundo os neoliberais, os indivíduos, ao serem capazes de participar num jogo de concorrência, são também capazes de assegurar proteções contra os riscos que correm.

Com as práticas neoliberais cria-se aquilo a que se chama de sociedade empresa, isto é, uma sociedade onde a empresa, ou o sujeito económico ativo, é o poder formador da sociedade. Um sujeito económico ativo para o neoliberalismo é alguém que é para si mesmo o seu próprio capital, e na medida em que dispõe de capital consome, e na medida em que consome produz bem estar. Esta é a teoria do capital humano, a partir da qual os neoliberais percebem que se deve intervir no ambiente de vida do sujeito económico por este afetar o seu capital. Não se deve intervir no sujeito económico, mas sim no ambiente da sua vida de forma a este maximizar o seu capital. As políticas neoliberais procuram a governamentalização do sujeito.

É aqui que utilizamos a obra *Psicopolítica* de Byung-Chul para perceber como é que as práticas governamentais do neoliberalismo utilizam a *psiqué* como fonte produção e não o corpo. Esta passagem do corpo para a *psiqué* marca também uma passagem da produção material para a produção imaterial no meio digital. No neoliberalismo, o sujeito utiliza o cuidado de si como forma de produção, tornando-se senhor e escravo de si próprio. O sujeito neoliberal revela-se um verdadeiro produtor de bem estar a partir do seu consumo emocional. Acontece que a emoção, ao contrário do sentimento, não remete para nenhuma temporalidade, nenhum estado nem nenhuma narrativa. A emoção é dinâmica, situacional e performativa. A emocionalização do processo produtivo revela-se destruidor da narrativa e do sentido.

Mas se o neoliberalismo assenta na intensificação da quebra das barreiras da circulação de capital, teremos de enquadrá-lo no processo de globalização. Sloterdijk na sua obra *Palácio de Cristal* demonstra como o sujeito, aquele que é capaz de passar da

teoria à prática, é a personagem principal da globalização terrestre. O sujeito, capaz de uma atividade projetiva foi o realizador de verdadeiros atos heróicos e loucos como retratam as travessias marítimas. A grande motivação da altura para a realização de tais empreendimentos foi o surgimento da economia do crédito. Foi da necessidade de se pagarem dívidas associadas a créditos e do gosto pela ação de risco que veio a energia dos primeiros descobridores. Nesta fase inicial da globalização terrestre o movimento de capital é garantido pelo sujeito.

A partir do momento em que a imagem globo chega a toda a população mundial o capital já não possui mais o seu papel desinibidor. Constrói-se o Palácio de Cristal, grande interior artificial do movimento do capital. Aqui nenhuma desinibição é permitida, uma vez que as antigas práticas de risco se tornaram atitudes asseguradas. No Palácio de Cristal, a cultura do perigo e do risco assegura a inibição do sujeito. O habitante da grande estufa climatizada do movimento do capital é um não sujeito dotado de razão.

A tese apresentada por Sloterdijk em *Tens de Mudar de Vida* de que o homem se produz através do exercício revela-se um ponto central para a compreensão do que é o homem neoliberal. O homem é sempre portador de exercícios que visam a melhoria da sua forma. Ele divide os exercícios em declarados e não declarados. Os primeiros são os exercícios escolhidos de forma consciente pelo homem e os segundos os que dão forma à sua vida sem que ele tenha consciência dela. A transformação da de exercícios não declarados em exercícios declarados segue a mesma lógica que a da transformação dos maus hábitos em bons hábitos. Para tal, o homem necessita de realizar egotécnicas que o permitem realizar a secessão com o seu mundo para se tornar senhor das paixões e impulsos que dominavam a sua forma de vida anterior.

Ao senhor das paixões e dos impulsos chamamos de sujeito. Um sujeito é então o portador ativo de uma série de exercícios. Ao ouvir o imperativo absoluto "Tens de mudar a tua vida" o sujeito é aquele que rompe com a sua condição de autómato

substituindo os exercícios não declarados por exercícios declarados através da disciplina. É pela disciplina que o sujeito se revela um verdadeiro acrobata. Pela repetição de bons exercícios que exigem dele uma secessão com o mundo, o sujeito integra a virtude na sua natureza e se torna virtuoso. Metáfora perfeita é a imagem do acrobata que se exercita na corda bamba. O exercício da virtude revela-se uma prática de risco pois exige que o exercitante se retire do mundo e realize o que é impossível para tantos outros homens de forma natural. É por esta tensão vertical que qualquer cultura experimenta o progresso.

Percebemos então que o fetiche do homem moderno pela *performance* o levou a praticar de forma incansável exercícios que intensificam a sua própria vida em detrimento da sua superação. A procura pela produção substituiu a procura pela perfeição, demonstrando de que maneira o sujeito não é a figura da contemporaneidade. O homem neoliberal revela-se assim um homem dominado pelas suas paixões que abdicou das práticas ascéticas.

Condenado a perpetuar a sua forma de vida é natural que o homem neoliberal sofra: afinal de contas a tensão vertical faz parte da sua condição de ser humano. Ignorá-la só leva ao cansaço com a sua identidade e a todas as doenças da positividade descritas por Byung-Chul Han. De forma mais otimista, a condição de narciso revela que o homem neoliberal possui consciência da sua estrutura egóica, necessitando apenas de reconhecer a diferenciação entre o bom e o mau para retomar aos exercícios ascéticos. Talvez pela primeira vez na história qualquer indivíduo se pode tornar um acrobata.

Capítulo I

Diagnóstico

A sociedade positiva

Byung-Chul Han inicia a sua obra *A Sociedade do Cansaço* com a seguinte tese: as doenças paradigmáticas da sociedade contemporânea distinguem-se pela sua violência neuronal. Falamos portanto de doenças neuronais, como a depressão, transtorno por défice de atenção, hiperatividade e perturbações da personalidade, como o transtorno de personalidade *borderline* ou o síndrome de *burnout*¹.

O curioso destas patologias é que não são infeções, mas antes enfartes, são doenças que não resultam de um sistema imunitário biológico enfraquecido, mas antes daquilo a que ele chama um "excesso do idêntico". Por outras palavras, não são resultado da invasão de corpos estranhos ao sistema, mas precisamente da repulsa e recusa digestiva neuronal².

As doenças infecciosas obedecem a um esquema imunológico centrado nos binómios externo/interno e próprio/alheio, onde a cura do sistema passa pela sua oposição e combate a alteridades hostis a ele, à negatividade exterior³. A violência causada pela

¹Byung-Chul Han, *A Sociedade do Cansaço*, Lisboa: Relógio D'Água, 2014, p. 9.

²*Ibid.*, 14.

³*Ibid.*, 17.

invasão da alteridade no corpo de um sistema é uma violência hostil. Por sua vez, a violência neuronal é uma violência sistemática, imanente ao sistema, característica de saciedade e destituída de negatividade. A violência neuronal é portanto uma violência do excesso do idêntico:

Tanto a depressão como a TDAH (transtorno por déficit de atenção e hiperatividade) ou a SB apontam para um excesso de positividade. A SB corresponde a um curto-circuito do Eu que se funde num processo de sobreaquecimento provocado por um *excesso do idêntico*. O prefixo *hiper*-da hiperatividade não é uma categoria imunológica. Representa, pura e simplesmente, uma massificação do positivo.⁴

A sociedade do cansaço tem uma ligação profunda com a sociedade de produção. Esta última é estruturada por empresários-de-si-próprios. Se as doenças infecciosas, centradas na negatividade, são de uma natureza diferente das doenças do enfartamento, centradas na positividade, o mesmo acontece com a disciplina e a produção.

A sociedade disciplinar caracteriza-se precisamente pela negatividade da oposição e do dever. Um indivíduo disciplinado segue regras, proibições, leis e ordens. Por sua vez, a sociedade da produção caracteriza-se pela positividade do si-mesmo e do poder fazer. Um indivíduo da sociedade da produção assume o papel de empresário-de-si-próprio, e na tentativa de ser-ele-mesmo, produz. Se a primeira gerava loucos e criminosos, a segunda produz deprimidos e frustrados⁵. É que agora já não existe binómio explorado/explorador, senhor/escravo, o empresário-de-si-próprio explora-se a si próprio de forma voluntária e sem necessitar de pressão ou coação exterior⁶. É senhor e escravo ao mesmo tempo.

O poder fazer característico da sociedade da produção permite uma *performance* produtiva e económica muito maior do que a de uma sociedade de regras e proibições.

⁴Idem.

⁵*Ibid.*, 20.

⁶*Ibid.*, 22.

Podemos ver que tanto a sociedade do cansaço como a sociedade da produção se ligam pelo excesso de positividade, uma no plano neuronal, outra no plano do trabalho. A incrível *performance* produtiva resulta precisamente da descoberta do Eu como fonte de rendimento.

No regime neoliberal a exploração já não se produz como alienação e desrealização de si mesmo, mas como liberdade, como autorrealização e auto-otimização⁷.

É importante notar que no excesso de positividade reina a continuidade. Um sistema que sofre por se limitar a reproduzir e a intensificar o que já existe nunca se transcende. O empresário-de-si próprio sofre por um excesso de identidade. É um indivíduo extremamente ativo e empenhado em permanecer igual a si próprio.

Byung-Chul Han, em *A Agonia de Eros*, nomeia narciso como personagem da sociedade positiva. O narciso sofre por desenvolver uma relação exagerada consigo mesmo, e na medida em que não conhece qualquer alteridade, procura no outro somente a confirmação de si mesmo⁸. O distanciamento, ou seja, "a capacidade de experimentar o outro no confronto com a sua alteridade" é substituído pela ausência de distância⁹. O outro é consumido. Narciso não consegue fixar claramente os seus limites, não suporta a tensão da negatividade do outro, muito menos a transcendência do amor. É que o amor é uma experiência dolorosa de transformação onde o mundo surge do ponto de vista do outro¹⁰.

Esta sociedade positiva, que se intensifica e se reproduz constantemente a si mesma, é, segundo Byung-Chul Han, característica da sociedade neoliberal. O neoliberalismo, com o seu fetiche pela *performance* produtiva transforma tudo em algo consumível.

⁷Byung-Chul Han *A Expulsão do Outro*, Lisboa: Relógio D'Água, 2018, p. 49

⁸Byung-Chul Han, *A Agonia de Eros*, Lisboa: Relógio D'Água, 2012, p. 26.

⁹*Ibid.*, pp. 20-21.

¹⁰*Ibid.*, p. 51.

A filosofia é incompatível com a lógica neoliberal da produção incessante. O filósofo é amigo da sabedoria, é um amante, que através do seu amor alcança um nível sempre mais elevado, se torna belo, torna-se consciente da beleza no contacto com o que é belo¹¹. É por isso que Byung-Chul Han opõe Eros a Narciso. Eros, que num movimento ascensional, dirige a alma para as coisas belas, é incompatível com a reprodução e intensificação do igual. Eros é incompatível com o neoliberalismo porque a alteridade necessária ao movimento de ascense não é fonte de produção. O neoliberalismo transforma toda a alteridade em positividade consumível: sem consumo não há produção.

O amor na sociedade neoliberal positiva-se sob a forma de sentimentos agradáveis e de excitações sem complexidade nem consequências. Da filtração positiva do amor resulta, por exemplo, a sensualidade. Esta é altamente capitalizável: quanto mais sensual o produto mais consumível ele se torna¹². Eros instala uma tensão vertical, o neoliberalismo expande o horizonte.

O homem neoliberal, que permanece sempre igual a si e que procura nos outros a confirmação de si mesmo, perdeu a capacidade de morte¹³. A liberdade que ele experimenta no sentido de não estar submetido a um outro que o comanda e o explora transforma-se em liberdade para se explorar e produzir¹⁴. Ele é escravo e senhor ao mesmo tempo. A dialética hegeliana do senhor e do escravo descreve perfeitamente a luta entre a vida e a morte: o escravo só é escravo na medida em teme a morte e se abandona à mera vida¹⁵. O homem neoliberal perdeu a capacidade de "ir à morte consigo mesmo", de matar a sua identidade e de se transcender.

O trabalho e a mera vida estão estreitamente relacionados. São reações à negatividade da morte. A defesa da mera vida exarceba-se hoje como ab-

¹¹Bernard Groethuysen, *Antropologia Filosófica*, Lisboa: Editorial Presença, pp. 22-23.

¹²Byung-Chul Han, *A Agonia de Eros*, p. 20.

¹³*Ibid.*, 27.

¹⁴*Ibid.*, 17.

¹⁵*Ibid.*, 27.

solutização e fetichização da saúde. O escravo moderno prefere esta última à soberania e à liberdade.¹⁶

No campo da política, a sociedade positiva, ou neoliberal, caracteriza-se pela transparência. "A política é uma ação estratégica"¹⁷, o que por outras palavras significa dizer que a política possui um domínio exclusivo, um domínio que lhe é próprio e que encerra em si conteúdos que não devem ser partilhados com o exterior. Mas a sociedade neoliberal, seguindo a sua lógica do aumento incessante da produção procura a exposição de tudo. Tudo tem de ser exposto, para que tudo seja mercadoria e rentável. Neste sentido, ela avança no sentido de uma pós-política¹⁸. É que um espaço transparente é um espaço despolitizado, na medida em que apenas permite surgir partidos sem referência, sem cor e sem narrativa. Byung-Chul Han utiliza como exemplo o Partido Pirata.

Se lermos o manifesto do Partido Pirata Português, somos logo confrontados com a falta de referência política: trata-se da defesa de um movimento "que não seja da esquerda nem da direita nem do centro"¹⁹.

O seu ênfase é colocado numa filosofia do "Open Access", "Open Data", "Open Source" e "Open Government" o que retrata a sua forte procura pela transparência das coisas, pelo "deixar tudo em aberto". Ainda que se foquem numa leitura da Declaração Universal dos Direitos Humanos para fundamentar todas as suas medidas, o seu desejo em destravar os obstáculos que impedem a livre criação de cultura segue muito mais uma lógica de desinstitucionalização e de liquidificação do que de institucionalização e solidificação. Como consequência, este tipo de movimentos substitui a política pela

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ Byung-Chul Han, *A Sociedade da Transparência*, Lisboa: Relógio D'Água, 2012, p. 18.

¹⁸ *Ibid.*, p. 19.

¹⁹ Pode-se ler em <https://www.partidopiratapt.eu/o-movimento/manifesto/>, site do movimento do Partido Anarquista: "Um Partido que não seja da esquerda nem da direita nem do centro, mas que para além dos seus pilares ideológicos unificadores não irá ignorar nem desprezar o resto, contemplando para tal, e sempre, a opinião e voz de todos os seus membros em cada momento".

”administração de necessidades sociais, que deixa intacto o quadro das relações sociais e económicas existentes.”²⁰

Este tipo de movimento erra ao colocar nas dificuldades de partilha de aceleração de informação a origem da falta de esclarecimento. A mera informação por si só não gera verdade. É que a hipercomunicação é ela própria um sinal de proliferação do idêntico, ao passo que o conhecimento implica uma ruptura, uma transcendência, um novo estado de consciência resultante de uma reflexão²¹.

As ideias presentes no manifesto do Partido Anarquista Português refletem sem dúvida mais um movimento de referendo do que um movimento político. Se a cor do seu símbolo é o preto e o branco, sinónimo de uma ausência de referência ideológica, há também algo neste movimento que representa a construção de um caminho a percorrer. A sua consciência da transposição do espaço público local para o digital levam-no a defender a liberdade da reserva da vida privada. Esta defesa visa precisamente o fortalecimento dos espaços privados digitais, imunizando-os contra tentativas de acesso por terceiros, seja por questões de segurança nacional ou de comércio de dados pessoais, criando-se espaços de exclusão pessoal. Esta ideia subtrai-se completamente à lógica neoliberal de tudo expor para que tudo seduza e seja convertido em mercadoria.

Na sociedade exposta, descoberta, despojada e despida reina o pornográfico. Tudo o que não se submeta à visibilidade é suspeito.²² O porno mata eros na medida em que substitui o desejo pelo prazer:

O segredo, o véu, o encobrimento espicaça o apetite e intensifica o prazer.

Assim, o *sedutor*, joga com máscaras, ilusões e formas aparentes.²³

É que a tensão erótica resulta precisamente de um jogo de ambiguidade, de segredos e mistérios onde a narrativa desempenha o papel de criadora de fantasias. Mas

²⁰Byung-Chul Han, *A Sociedade da Transparência*, p. 19.

²¹*Ibid.*, 62.

²²*Ibid.*, p. 24.

²³*Ibid.*, p. 29.

a transparência é incompatível precisamente com toda essa negatividade da tensão erótica.

A sociedade transparente aniquila a narrativa e dá origem a uma hiperinformação e hipercomunicação. A interconexão mundial que hoje experimentamos com a globalização não se dá pelo contacto e diálogo com o outro, mas antes pela transparência que desdistança tudo até tudo uniformizar pela ausência de distância²⁴. Aqui todos se tornam semelhantes enquanto consumidores. Esta interconexão é incompatível com espaços de recuo e proteção, com uma imposição de limites que permitem criar espaços de imunização. Quando o dentro e o fora se desvanecem, desvanece-se também o *outro* e a possibilidade de me relacionar e dialogar com ele. Os limites estorvam a livre circulação ao nível local e digital, de capital e informação. São por isso obstáculos à produção

A globalização de que fala Byung-Chul Han é por isso contrária à própria criação de uma cultura universal. Toda a cultura funciona como um sistema de imunização coletivo que se baseia na transmissão de convenções técnicas e simbólicas às gerações seguintes²⁵. A transmissão de tais convenções é assegurada pela existência de estágios que asseguram que cada qual possui a capacidade de aprender aquilo que está a ser ensinado. A transição de um estágio a outro é feito através de ritos de passagem, onde o participante experimenta a morte para renascer do outro lado do limiar, no estágio seguinte²⁶. Mas tanto o secretismo dos rituais e cerimónias, bem como a delimitação de estágios de aprendizagem e de símbolos dignos de serem transmitidos são obstáculos à aceleração da comunicação e da produção.

Necessitamos portanto de uma ordem universal que proteja o singular da uniformização desprovida de distância provocada pela globalização do mercado. Uma ordem universal que reconheça singularidades e permita o diálogo entre elas, abrindo-se

²⁴Byung-Chul Han, *A Sociedade da Transparência*, p. 27.

²⁵Peter Sloterdijk, *Tens de Mudar de Vida*, Lisboa: Relógio D'Água, 2018, p. 153.

²⁶Byung-Chul Han, *A Expulsão do Outro*, p. 45.

assim espaço para a hospitalidade, no sentido de ”reconhecer o outro na sua alteridade e lhe dar as boas-vindas”²⁷.

É importante ler Byung-Chul Han não como um total crítico do sistema capitalista e de toda e qualquer produtividade económica, mas antes como um sóbrio analista de uma sociedade que produz sem qualquer fim. A exposição aqui feita não visa a exposição das consequências do neoliberalismo com o intuito de incentivar a sua total negação. Visa apenas explicitar as características de um atual estágio social com vista à sua superação, típico do impulso humano em se transcender e se sobreequipar. Se a constante intensificação do igual não permite qualquer transcendência, a mera aniquilação do igual também não o permite. Da mesma forma, uma sociedade sem uma produção económica sólida não permite que nenhum indivíduo, a não ser uma pequena elite, se transcenda. É preciso permanecer vivo para poder morrer constantemente.

A hipermodernidade

Gilles Lipovetsky divide o capitalismo em três estágios: a modernidade, a pós-modernidade e a hipermodernidade. O início do modernismo deu-se com o aparecimento dos grandes métodos comerciais e com o início do consumo de massas dentro da burguesia²⁸. A moda, o frívolo e o culto do bem-estar foram difundidos por toda a parte graças ao aumento da produção industrial e ao desenvolvimento dos meios de transporte, mas eram algo limitado a apenas uma classe social.

O início da segunda fase dá-se com o rompimento das normas tradicionais devido à entrada da moda e do consumo de massas na vida de todas as classes sociais. Os freios institucionais que se opunham à emancipação individual são quebrados e inicia-se uma era pós-disciplinar. O contexto pós-disciplinar da pós-modernidade não se caracteriza

²⁷*Ibid.*, p. 27.

²⁸Gilles Lipovetsky e Sébastien Charles, *Os Tempos Hipermodernos*, Lisboa: Edições 70, 2018, p. 26.

pelo desaparecimento do poder sobre o indivíduo, nem do conflito, nem do domínio sobre ele. É antes um contexto em que a direção é substituídas pela comunicação: o controlo de certo tipo de comportamentos já não é feito através da legislação e coerção, mas antes pela informação dos riscos nocivos desses comportamentos²⁹.

Graças à sua emancipação, o indivíduo pós-moderno já não enfrenta o conflito originado pela coação de um superior que o ordena ou proíbe de fazer determinada coisa. Mas enfrenta agora o conflito de ter que escolher entre fazer ou não fazer, entre responsabilizar-se ou não responsabilizar-se, autocontrolar-se ou deixar andar³⁰. A libertação individual das grandes estruturas de sentido dá origem a um desenquadramento na ordem social, o que coloca o indivíduo numa experiência contínua de conflito interior e de profunda solidão.

A emancipação individual, ou individualismo, está assim assente em duas lógicas contraditórias: uma favorece a autonomia, a outra a dependência³¹. Somos autónomos porque temos a liberdade de escolher o que fazer e como fazer, o que comprar, o que vestir, o que comer e quando comer, onde viver, a carreira, casar ou não casar, ter ou não ter filhos. Mas por outro tornamo-nos cada vez mais dependentes porque toda a nossa autonomia está assente no mercado. A própria conceção de felicidade passa a estar dependente do mercado e do nosso acesso a ele. A procura pelo "sentir-se melhor" passa por uma satisfação de desejos privados, lúdicos e experienciais, ou seja, consumindo. Sem consumo não há satisfação das necessidades quotidianas, e quando o indivíduo enfrenta um grave défice de consumo por questões monetárias, deixa de se sentir em fase com a sociedade, deixa de conseguir seguir as suas modas e de ter acesso às mesmas roupas e experiências dos seus próximos.

Aparece, então, Narciso, figura de proa de *A Era do Vazio*, indivíduo *cool*, flexível, hedonista e libertário, tudo ao mesmo tempo. É a fase jubi-

²⁹ *Ibid.*, p. 22.

³⁰ *Ibid.*, p. 22.

³¹ *Ibid.*, p. 23.

latória e libertadora do individualismo que se viveu com o desinteresse em relação às ideologias políticas, a degradação das normas tradicionais, o culto do presente e a promoção do hedonismo individual.³²

Mas o narciso da pós-modernidade, hedonista e libertário, não é ainda o narciso dos sintomas psicossomáticos, que se deprecia a si próprio, deprimido e com tendências suicidas. É num processo de maturação que o narciso que ignora o amanhã em prol da busca do prazer e da libertação se transforma num narciso temeroso. Ele continua obcecado por si, mas essa obsessão traduz-se numa preocupação: a sua quotidianidade, o seu meio social, a sua imagem, tudo se apresenta como agressão³³.

Esta maturação caracteriza a entrada na terceira fase do capitalismo e do consumo: a hipermodernidade. Aqui o consumo integra ainda mais a vida social, e a sociedade atinge o auge do seu distanciamento face às rotinas burocráticas, rigores institucionais e aos obstáculos protecionistas. Mas já não se trata de uma fase de rutura e destruição do passado, trata-se antes da sua integração sob a lógica do mercado, da eficácia técnica e da individualidade³⁴.

A substituição da ação coletiva pela felicidade privada explicam a inquietude e o medo do narciso hipermoderno. A cultura do presente destruiu as ideologias, as utopias futuristas e as visões históricas. A libertação do indivíduo das tradicionais estruturas de sentido transformou por completo a sua relação com o tempo. Já não é um tempo social, mas antes um tempo individualizado, destradicionalizado e desinstitucionalizado. A angústia existencial é combatida com o consumo de novidades e aventuras. A necessidade de uma regulação individual do tempo é acompanhada pela sua revivificação e pelo desejo de renovação perpétuo do presente.

Esta experiência do momento presente é, apesar de tudo, paradoxal. É que a hipermodernidade também se caracteriza pela memória constantemente revisitada. Há uma

³²*Ibid.*, p. 27.

³³*Ibid.*, p. 30.

³⁴*Ibid.*, p. 60

reciclagem das tradições e o seu reajustamento perpétuo de acordo com o princípio de soberania individual³⁵. Mas os modelos do passado já não se repetem: os museus, as datas históricas, os monumentos, o património todos eles são apreciados enquanto símbolos daquilo que já não desejamos tomar como exemplo³⁶. Até a nostalgia é comercializável. Mas este movimento é apenas fruto da necessidade de continuidade entre passado e presente após uma fase de destruição da pós-modernidade.

A intensificação do momento presente está claramente ligada ao hiperconsumo. Esta é a origem da ideologia da urgência que segue a lógica do sempre mais e mais rápido. Daqui é fácil concluir acerca do nascimento do homem hiperativo: homem apressado, sempre disposto a intensificar o seu prazer e o seu bem-estar, incansável na sua busca pela felicidade dos sentidos. A criação da novidade e a renovação do *modus vivendi* está assente em constantes alterações económicas, tecnológicas e culturais que fazem do indivíduo hipermoderno um indivíduo altamente flexível e adaptável às constantes mudanças.

Na hipermodernidade já não existem visões a longo prazo do Estado. As *performances* económicas a curto prazo, tal como a circulação acelerada do capital à escala global e as transações económicas em ciclos cada vez mais rápidos não o permitem. O neoliberalismo, enquanto regime económico-político da maximização da produção coloca todas as suas forças na rentabilidade imediata. Só esta lógica pode permitir um hiperconsumo, já que só a produção eficaz e altamente rentável permite uma vida completamente dependente dos produtos do mercado. Como consequência podemos observar as reduções massivas de efectivos, o aumento de casos de emprego precário, ameaças constantes de desemprego, instabilidade financeira, o aumento de dívidas, entre outros. Tudo isto leva à aniquilação da perspectiva de carreira e à destruição do horizonte temporal. Onde se lê indivíduo emancipado deve ler-se empresário de si próprio, cuja relação com o tempo se limita a um sentimento de insegurança com o

³⁵*Ibid.*, p. 104.

³⁶*Ibid.*, p. 95.

presente: já não existem planos familiares ou de vida, só uma preocupação constante em ter dinheiro para sobreviver até ao final do mês.

Segundo Lipovetsky, a ausência de futuro deve ser pensada como uma laicização das representações modernas do tempo, onde o futuro, em vez de representar um local temporal em que um determinado fim é atingido, passa a representar algo que se constrói sem garantias e sem caminhos previamente traçado³⁷.

A relação com o futuro na hipermodernidade está completamente livre de ideologias. Mas se o narciso hipermoderno está cada vez mais preocupado com a sua sobrevivência num ecossistema cada vez mais deteriorado, não é de esperar um retorno a um progresso histórico, mas antes uma nova relação com o futuro completamente dependente dos acontecimentos e das circunstâncias³⁸. Veja-se a monitorização dos eventos climáticos e indícios de colapso global: narciso sentir-se-á tanto mais seguro quanto mais os dados e previsões apontem para um futuro tolerável, e tanto mais inseguro quanto mais fortes forem as previsões de catástrofe. A luta ecológica não se baseia num ideal a ser atingido, mas antes na gestão do impacto ecológico.

Lipovetsky defende que as pressões pelo desempenho na cultura empresarial não explicam por si só a vulnerabilidade psicológica dos sujeitos. Esta deve-se antes a um declínio do poder organizador coletivo e à destruição dos antigos sistemas de enquadramento do indivíduo. Segundo ele, "o surto das ansiedades e das depressões *precedeu* o triunfo do neoliberalismo"³⁹. Ainda que o empresário-de-si próprio tenha nascido como consequência de uma procura cega pela autonomia e liberdade, não podemos ignorar o mecanismo político-económico que o possibilitou. O neoliberalismo trata-se portanto de uma técnica governamental de atomização ausente de estruturas de sentido.

Existe de facto um deserto de sentido da ação pública e das suas instituições, mas isto não significa o trágico e a catástrofe para o sujeito da hipermodernidade. Apenas

³⁷ *Ibid.*, p. 71.

³⁸ *Ibid.*, p. 74.

³⁹ *Ibid.*, p. 88.

significa o ganho de liberdade da satisfação dos seus desejos à custa da sua vulnerabilidade de ser totalmente entregue a si. As suas ações ainda continuam a ser de certa forma normalizadas. A sociedade hipermoderna, apesar da sua anarquia comportamental, não é a sociedade do "tudo-vale". Só que agora as condutas dos indivíduos seguem as modas e os seus valores e aspirações mudam com elas. Elas já não estão mais solidificadas em grandes narrativas e compreensões históricas, mas antes liquidificadas nas várias possibilidades de agir. O indivíduo torna-se efêmero e dessubstancializado, tendo como referência as modas, as experiências e os produtos consumidos pelos que o rodeiam. O deserto de sentido é a consequência da libertação do poder coercitivo e da expressão individual.

Mas é precisamente a quebra com a autoridade, consequência dos grandes mesianismos históricos, que foi possível a reconciliação das democracias com os direitos do homem. Narciso na sua obsessão por si próprio e pelo seu êxito pessoal serve de obstáculo às grandes mobilizações de massas⁴⁰. É que a retração sobre si próprio e a interiorização são incompatíveis com excessos e a explosão livre das emoções.

O narciso hipermoderno pode ser niilista e a moral pode já não ser autoritária, mas isso não significa que a sociedade seja desprovida de valores. Apesar da anarquia comportamental, Lipovetsky defende que os fundamentos humanistas estão mais sólidos que nunca. A tolerância e o respeito pelo próximo nunca foram tão fortemente colocados em prática. Há agora uma conciliação do mercado com os direitos do homem e o próprio consumo torna-se pacificação do espaço público.

Quanto mais se impõe a comercialização da vida, mais celebramos os direitos do homem. Ao mesmo tempo, o voluntariado, o amor e a amizade são valores que se perpetuam e até se reforçam. Mesmo que se generalizem as trocas tarifadas, a nossa humanidade afetiva, sentimental, empática, não

⁴⁰Gilles Lipovetsky, *A Era do Vazio*, Relógio D'Água, 1989, pp. 54-55

está ameaçada.⁴¹

Anteriormente o indivíduo estava sujeito a grandes estruturas de sentido que o situavam na ordem social. As suas instituições e outros interventores sociais forneciam-lhe as normas e regulavam as suas condutas, integrando-o no corpo social. Mas agora a sua integração passa pela sua capacidade de independência e autonomia. O indivíduo que não possui recursos sociais e económicos para tal, torna-se frágil e desfragmentado. A sua desintegração social traduz-se por comportamentos e atitudes irresponsáveis.

Impera então a pergunta lógica: como fornecer aos indivíduos tais recursos se impera na sociedade uma lógica de desinstitucionalização, onde o comportamento se regula consoante modas efémeras? Como instalar no indivíduo uma ética da responsabilidade que o consiga proteger dos perigos da existência e lidar com a solidão sem quaisquer estruturas de sentido? Como disciplinar dessa forma um indivíduo se reina a anarquia comportamental? A erosão da família e a decadência do sistema educativo são provavelmente consequências de uma sociedade que já não tolera a existência de alguém com a autoridade suficiente para dizer o que fazer e o que não fazer.

Na lógica de Lipovetsky, se a conduta do indivíduo abandonou os grandes discursos moralizantes sem ter originado uma sociedade do "tudo vale e tudo é permitido", também não será de esperar que a desinstitucionalização leve ao desaparecimento de serviços e de instituições não estatais com a capacidade de moldar e treinar os indivíduos. Só que neste caso terá de ser a vontade individual a estimular a procura de tal treino.

Independentemente de uma resposta a esta pergunta, uma coisa é certa: o indivíduo hipermoderno, mesmo que não tenha capacidades financeiras e cognitivas para alterar a sua condição, não poderá responsabilizar mais ninguém além de si pelas suas ações.

⁴¹Gilles Lipovetsky, *Os Tempos Hipermoderos.*, p. 125.

Capítulo II

Nascimento e desenvolvimento do Neoliberalismo

Foucault e a genealogia do liberalismo

Em *Nascimento da Biopolítica* podemos ler uma genealogia do liberalismo enquanto arte de governar. Nesta sua obra, Michel Foucault recusa-se a olhar para o neoliberalismo como uma ideologia ou uma teoria política, analisando-o antes como um conjunto de práticas governamentais num certo contexto histórico e geográfico.

O seu estudo tem como ponto de partida os séculos XVI e XVII, altura em que a doutrina da razão de Estado começa a substituir a da soberania, substituição esta que se deve em muito à transformação dos Impérios em Estados. Os Impérios, com os seus limites geográficos móveis, faziam do príncipe o responsável pela conservação ou expansão do seu território. O seu foco é feito no território e nas pessoas, submetendo-os às suas leis. Já no Estado, território de limites bem definidos, o governador terá que se focar na sua defesa e prosperidade.¹ Governar para a defesa e prosperidade do Estado implica um foco não nas pessoas e no território, mas antes em entidades tais como os

¹Michel Foucault, *O Nascimento da Biopolítica*, Lisboa: Edições 70, 2010, p. 26.

recursos, epidemias, riquezas, entre outros.

Uma prova desta mudança de foco de ação governamental pode ser vista em *Vigiar e Punir* onde Foucault demonstra que a punição na soberania se exercia diretamente nos corpos dos indivíduos. Estes, ao infracionarem a lei soberana, estavam a atentar pessoalmente contra o soberano, daí que necessitassem de uma pena que os castigasse em igual dimensão ao dano causado². Por sua vez, com o surgimento do Estado, a infração passa a ser analisada enquanto afronta ao bem estar social e a punição passa a ter como objetivo a retificação da conduta de cada indivíduo³.

Ora, em *O Nascimento da Biopolítica* Foucault responde à pergunta "como se governa bem?", resposta que é tanto diferente quanto o seja o seu contexto histórico⁴. Como anteriormente foi dito, a emergência da razão de Estado nos séculos XVI e XVII trouxe consigo a preocupação pela prosperidade e defesa do Estado. À semelhança dos limites territoriais, muitas vezes impostos ao Estado por Estados externos, a governação de um Estado encontra-se limitada externamente pelo direito. Se a formulação de leis era algo que permitia uma afirmação e confirmação do poder do soberano, agora o direito vai limitar a ação governamental⁵. Direito respeitado implica uma governação legítima, direito transgredido implica uma governação ilegítima que em casos limite pode libertar os súbditos do seu dever de obediência.

Ora a governamentalidade segundo uma razão de Estado, no seu objetivo de assegurar o crescimento do Estado em força, riqueza e poder, não encontra limites para a sua ação ao nível interno. Isto é, ela procura a maximização dos seus efeitos através da intervenção pública permanente, servindo-se da máxima "nunca se governa demais". Por ventura, por meados do século XVIII, nasce uma crítica à eficácia das intervenções estatais que irá colocar as práticas de governação em causa. Falo da economia política

²Michel Foucault, *Vigiar e Punir*, Lisboa: Edições 70, 2017, p. 58.

³*Ibid.*, p. 148.

⁴Michel Foucault, *O Nascimento da Biopolítica*, pp. 43-44.

⁵*Ibid.*, pp. 33-34.

que, ao calcular a contribuição de certas intervenções, irá criar um novo binómio de classificação da governação: o êxito e o fracasso.

A economia política é na verdade um aperfeiçoamento da própria razão de Estado que a vai transformar numa razão de Estado mínimo. Esse aperfeiçoamento passa pela avaliação dos efeitos das práticas de governação através do reconhecimento da existência de uma naturalidade própria da arte de governar, isto é, o reconhecimento da natureza das operações e dos objectos que se manipulam quando se pretende o enriquecimento do Estado⁶.

Se perturbar essa natureza, se não a levar em conta ou se se opuser às leis fixadas por essa naturalidade própria aos objectos que manipula, haverá imediatamente consequências negativas para a prática governamental, ou seja, haverá êxito ou fracasso, êxito ou fracasso que passam então a ser o critério da acção governamental, e já não a legitimidade ou a ilegitimidade.⁷

Assim surge uma nova arte de governar baseada na crítica ao excesso de governo: o liberalismo. O liberalismo abandona a ideia de uma sociedade totalmente administrada uma vez que se deparou com um domínio, o mercado, que possui a sua própria naturalidade. Só com a naturalidade própria do mercado se pode ter eficiência máxima, só governando menos se pode ter mais.

A economia política, através do cálculo das violações da natureza do enriquecimento do Estado e excessos do governo, vai funcionar como princípio de limitação interno à prática governamental. A arte de governar segundo uma razão de Estado torna-se uma arte de governar o mínimo possível⁸. Agora, governar bem não significa governar segundo um princípio de justiça equitativa, mas antes por um regime de verdade que emerge do mercado. O mercado é precisamente esse lugar onde se formula uma verdade

⁶*Ibid.*, p. 41.

⁷*Idem.*

⁸*Ibid.*, p. 56.

que serve de regra e norma à prática governamental⁹.

Dizer que o mercado é o lugar de formação de verdade da prática governamental significa dizer que ele é o lugar onde se dão processos espontâneos cuja natureza, se reconhecida e respeitada, permite que a prática governamental seja um êxito, tornando a governação uma atividade científica.

Dá-se assim uma alteração na relação do governo com a atividade económica. Se na razão de estado o mercado era alvo de vigilância, regulação e intervenção, onde se deveria, por exemplo, definir os objetos a entrar no mercado, o seu fabrico e um preço justo que garantisse igual acesso entre pobres e ricos, no liberalismo o mercado é visto como o lugar onde se dão mecanismos espontâneos que se forem respeitados, permitem a formação do verdadeiro preço das coisas¹⁰. O verdadeiro preço é precisamente a relação adequada entre o custo de produção e dimensão de procura. Por outras palavras, o mercado deixou de ser um lugar onde se deveria garantir a justiça da distribuição das mercadorias e ausência de fraude e delitos, para passar a ser revelador de algo que seja uma verdade.

O liberalismo é por isso a arte de governar que segue dois princípios fundamentais de autolimitação: por um lado a troca que deve ser respeitada para que o mercado seja um lugar de veridicção e por outro a utilidade do poder público que diz que só se deve exercer quando o é positiva e precisamente útil¹¹. Segundo Foucault, esta nova razão governamental é uma razão que funciona por interesse, isto é, o governo é algo que manipula interesses. Ele já não se preocupa com as coisas em si da governamentalidade, como as pessoas, as riquezas ou os processos. O governo só intervém

na medida em que o interesse, os interesses, os jogos de interesses tornem tal indivíduo ou tal coisa, ou tal bem, ou tal riqueza ou tal processo, em interesse para os indivíduos ou para todos os indivíduos ou para os interesses

⁹*Ibid.*, p. 58.

¹⁰*Ibid.*, pp. 58-59.

¹¹*Ibid.*, p. 73.

afrontados de tal indivíduo com o interesse de todos, etc. O governo só se interessa pelos interesses.¹²

O governo liberal é um governo que se questiona acerca do valor de utilidade das suas ações ”numa sociedade em que é a troca que determina o verdadeiro valor das coisas”¹³.

Foucault observa também que a arte liberal de governar tem um contexto geográfico específico. Ele apareceu numa Europa que procurava um equilíbrio entre todos os Estados, um equilíbrio que passava pela interrupção do jogo económico entre Estados sempre que se atingia um certo patamar de desigualdade entre eles. Isto acontecia porque o jogo económico na forma de concorrência era um jogo de soma nula, na medida em que a riqueza era vista como um valor fixo. Se o valor de ouro no mundo era fixo, então o enriquecimento de uns passava pelo empobrecimento de outros.

Com o nascimento do liberalismo, o mercado, enquanto lugar de formação dos verdadeiros preços, vai ser o lugar de onde surgem os preços que permitem um ”máximo de lucro para o vendedor e mínimo de despesas para os compradores”¹⁴. A liberdade de mercado faz assim funcionar um mecanismo de enriquecimento mútuo, onde o crescimento da riqueza de um Estado se torna essencial para o crescimento da riqueza dos seus Estados vizinhos.

A Europa passa então a compreender que o seu desenvolvimento económico depende de um enriquecimento coletivo e ilimitado. Este enriquecimento ilimitado vai fazer com que a Europa comece a olhar o mundo como o seu domínio económico, o seu mercado ilimitado¹⁵.

Esta não limitação do mercado externo, que tem como consequência a abolição de fronteiras e limites, passa pela liberdade de mercado. Como nota Foucault, o liberalismo

¹² *Ibid*, p. 74.

¹³ *Ibid*, p. 75.

¹⁴ *Ibid*, p. 84.

¹⁵ *Ibid*, p. 85.

não deve ser visto como um governo "mais tolerante, mais laxista e mais flexível"¹⁶ que aumentou a quantidade de liberdade. Ele é na verdade um consumidor de liberdade na medida em que necessita de certas liberdades para funcionar, como é o caso da liberdade de mercado, liberdade de discussão ou a liberdade de exercício do direito de propriedade privada¹⁷. Ora se o governo necessita destas liberdades para funcionar, ele vai-se preocupar também em produzi-las, e se as necessita de produzir, então necessita também de as gerir.

A nova arte governamental vai então apresentar-se como gestora da liberdade, não no sentido do imperativo "sê livre", com a contradição imediata que este imperativo pode implicar. Não é o "sê livre" que o liberalismo formula. O liberalismo formula simplesmente isto: vou produzir-te algo com o qual se pode ser livre. Vou fazer com que sejas livre de ser livre.¹⁸

Mas esta gestão e produção de liberdades necessita de afastar os problemas que ameaçam destruir as liberdades que produz. O governo liberal, para garantir a produção das liberdades essenciais à sua sobrevivência, necessita de estabelecer limites e coerções que permitem a produção dessas liberdades. "É necessária a liberdade de mercado, mas também é preciso que haja trabalhadores politicamente desarmados para não fazerem pressão sobre o mercado de trabalho"¹⁹. Este é apenas um exemplo das coerções que são necessárias construir na defesa das liberdades.

As práticas governamentais liberais passam então por um jogo entre liberdade e segurança que garante a proteção dos indivíduos e da coletividade face aos perigos que ameaçam a produção de liberdades²⁰. Este jogo exige que os indivíduos se olhem segundo o filtro do perigo, isto é, que olhem para toda a sua existência como envolvendo

¹⁶ *Ibid*, p. 85.

¹⁷ *Ibid*, p. 93.

¹⁸ *Ibid*, p. 94.

¹⁹ *Ibid*, p. 95.

²⁰ *Ibid*, p. 96.

perigo de que é necessário ser protegido. O liberalismo estimula o medo do perigo, fazendo dele o seu correlativo psicológico e cultural.

Este jogo entre produção de liberdade e proteção contra os riscos, que é no fundo o mecanismo de funcionamento do liberalismo, é contudo responsável por várias situações de crise governamental. O que acontece é que esta indissolução entre produção de liberdade e coerção irá fazer com que o governo, sempre que quiser consolidar e centralizar os mecanismos do mercado, isto é, sempre que quiser garantir as condições que permitem o seu livre funcionamento, irá necessitar de intervencionismo político na ordem económica²¹. A ideia de mais mercado e menos governo desemboca precisamente em mais liberdade, mais intervencionismo e mais Estado. É então que surge um novo movimento de crítica ao excesso de intervencionismo.

Foucault e a genealogia do neoliberalismo

Se o liberalismo nasceu a partir da crítica ao intervencionismo que tentava criar justiça no mercado, o neoliberalismo vai criticar o intervencionismo que tenta criar a liberdade de troca no mercado. Uma das formas de neoliberalismo nasceu na Alemanha, na escola de Friburgo durante os anos 30 do século XX e foi baptizado com o nome de ordoliberalismo. Mas foi na situação pós segunda guerra mundial, situação desencadeada por vários casos de crescimento infinito do poder estatal, que esta crítica ganhou dimensão²². Esta ressaca da experiência do nazismo e da união soviética trouxe consigo a fobia do Estado que se expressou num novo regime económico-político alemão²³.

Na situação pós-guerra, a Alemanha discutia acerca da fundação de um novo Estado a partir de uma reformulação do liberalismo. Este novo regime ordoliberal recusava uma liberdade de mercado definida e vigiada pelo Estado propondo a inversão desta lógica:

²¹ *Ibid*, p. 99.

²² *Ibid*, p. 108.

²³ *Ibid*, p. 122.

a liberdade do mercado deveria antes ser o princípio organizador e regulador do Estado, o Estado deveria ser vigiado pelo mercado²⁴.

Ao quererem fazer emergir um Estado a partir de um certo funcionamento económico, os ordoliberais aperceberam-se de que o mercado não poderia ser mais definido pela troca entre dois parceiros cuja liberdade era assegurada pelo Estado. É que segundo os ordoliberais, era errado pensar no mercado enquanto possuidor de uma naturalidade própria resultado de apetites, instintos ou comportamentos naturais. A essência do mercado encontra-se antes na concorrência, cuja lógica interna deve ser respeitada de forma a garantir a sua existência. O mercado não se dá por um jogo natural entre indivíduos e comportamentos, mas sim por um jogo formal de desigualdades²⁵.

Esta nova arte governamental terá como função assegurar o funcionamento desta lógica da concorrência, produzindo concorrência e eliminando o monopólio. O neoliberalismo opõe-se portanto a uma arte de governar fundada no *laissez-faire*, uma vez que ele possui um carácter interventivo, vigilante e ativo²⁶.

Outra particularidade do neoliberalismo é a de que a economia é vista como um jogo jogado por sujeitos económicos cujas regras são definidas por um quadro jurídico-institucional. Neste regime, as intervenções do governo não se podem dar ao nível da economia de mercado, do jogo económico, mas antes ao nível das regras desse jogo que são definidas pela instituição jurídica. A arte de governar neoliberal segue a máxima do mínimo de intervencionismo económico e máximo de intervencionismo jurídico²⁷.

Como consequência, um governo neoliberal não pode exercer uma política social que corrija os efeitos destrutivos do mercado sobre a sociedade, isto porque é precisamente o jogo entre desigualdades, que define a concorrência, que regula os mecanismos da economia. O jogo económico deve ser deixado jogar livremente.

²⁴*Ibid.*, pp. 154-155.

²⁵*Ibid.*, p. 158.

²⁶*Ibid.*, p. 177.

²⁷*Ibid.*, 217.

As políticas que protejam socialmente cada indivíduo dos riscos que corre e que formem uma barreira protecionista entre a sociedade e os processos económicos devem ser evitadas. Um governo deve antes assumir uma política social de mercado, uma política que ao garantir o crescimento económico, garante ao mesmo tempo que cada indivíduo assuma e enfrente os riscos por si próprio através de reservas e seguradoras²⁸. Regular o mercado é regular a sociedade. Garantir o mercado é garantir o Estado.

Uma diferença interessante entre o liberalismo e o neoliberalismo é a de que no primeiro o elevado intervencionismo económico leva a um crescimento do Estado, ao passo que no segundo o elevado intervencionismo jurídico leva ao crescimento do governo.

Foucault observa que uma sociedade regulada pelo mercado não é uma sociedade de supermercado, não é uma sociedade originada por indivíduos que trocam e consomem, mas sim uma sociedade de empresa:

É esta multiplicação da forma 'empresa' no interior do corpo social que constitui, a meu ver, a questão política neoliberal. Trata-se de fazer do mercado, da concorrência e, por conseguinte, da empresa aquilo a que se poderia chamar o poder formador da sociedade.[...] Trata-se (...) de constituir uma sociedade indexada não à mercadoria nem à uniformidade da mercadoria, mas à multiplicidade e à diferenciação das empresas.²⁹

Esta continuação e reformulação do liberalismo aconteceu de formas diferentes em diferentes países como o caso da França e dos Estados Unidos da América. Apesar das suas particularidades, Foucault observa que os seus contextos de aparecimento foram muito semelhantes, entre eles a oposição às políticas económicas intervencionistas do Estado. As análises económicas neoliberais têm em comum este olhar para a sociedade enquanto sociedade composta de unidades-empresa, composta por sujeito económicos

²⁸ *Ibid.*, pp. 188-189.

²⁹ *Ibid.*, p. 193.

que não são parceiros de troca, mas sim empresários de si mesmos. Ou seja, numa sociedade neoliberal a empresa deixa de representar uma instituição para se tornar uma maneira de se comportar³⁰.

No seu estudo do neoliberalismo, Foucault encontra uma particularidade do neoliberalismo americano. Este ao invés de retratar uma técnica de governantes relativamente aos governados, retrata uma relação entre governantes e governados. Isto é, o neoliberalismo americano é mais uma grelha de análise económica e sociológica do que uma forma de serviço público³¹. Esta forma de liberalismo como estilo geral de pensamento, de análise e de imaginação vai dar origem à teoria do capital humano³². A teoria do capital humano resulta no fundo de uma interpretação em termos económicos de domínios não económicos.

Uma das críticas que esta teoria faz à teoria da economia clássica é a superficialidade da análise que esta faz do trabalho. A economia clássica encontrava na terra, no capital e no trabalho os fatores responsáveis pela produção. Marx, que formulou um teoria do trabalho a partir da análise económica clássica, via na mecânica do trabalho a própria mecânica económica do capitalismo. Para ele, o trabalhador vende a sua força de trabalho em determinada situação do mercado, dependendo do equilíbrio entre a oferta e procura de trabalho. O trabalhador, ao trocar a sua força de trabalho por um salário, está a ser privado de uma parte do valor que cria com a sua força. A produção capitalista faz do trabalho um produto mercantil, amputado de toda a realidade e qualidades humanas por reter dele apenas a força e o tempo e os seus efeitos de valor produzido³³.

Os neoliberais vão encontrar a causa desta abstração do trabalho não nos mecanismos reais do capitalismo, mas antes numa incapacidade da economia clássica de analisar

³⁰ *Ibid.*, p. 225.

³¹ *Ibid.*, pp. 278-279.

³² *Ibid.*, p. 279.

³³ *Ibid.*, p. 281.

o trabalho. O que estes vão fazer é deixar de perguntar qual o custo do trabalho de cada trabalhador e quais as consequências que tais relações de oferta e procura terão, e passarão a perguntar-se de que forma quem trabalha utiliza os recursos de que dispõe. Ou seja, um trabalhador, ao passar a ser visto como um sujeito económico ativo, é alguém que possui um capital a partir do qual obtém um certo rendimento: o salário³⁴. O capital é aqui visto como tudo o que pode ser fonte de rendimentos, ou seja, o capital do trabalhador são todos os fatores físicos e psicológicos, são as competências que lhe permitem obter um conjunto de salários³⁵.

O trabalhador é então visto como alguém dotado de competências que fazem dele uma máquina. Uma máquina que não é resultado da sua alienação, mas sim o conjunto das competências que dele são indissociáveis.

Chegamos assim à noção de que o salário é nada mais do que a remuneração afectado a um certo capital, capital este que se chama capital humano na medida em que, precisamente, a competência-máquina da qual é rendimento não pode ser dissociada do indivíduo humano que é o seu portador.³⁶

O sujeito económico ativo do neoliberalismo é para si mesmo o seu próprio capital, o seu próprio produtor e a sua própria fonte de rendimentos. O *homo æconomicus* neoliberal é uma empresa que através do capital de que dispõe consome, e na medida em que consome é também produtor, produtor do seu próprio bem estar.

Este capital humano é constituído por elementos inatos e elementos adquiridos. Os primeiros são elementos hereditários, elementos de carácter genético que cada indivíduo recebe dos seus progenitores. Como nota Foucault, se se analisar o material genético a partir do ponto de vista económico, surge uma atenção económica ligada à raridade dos bons equipamentos genéticos:

³⁴*Ibid.*, p. 284.

³⁵*Idem.*

³⁶*Ibid.*, p. 287

(...) quando se puder determinar (...) esta ou aquela característica quanto ao risco de que será portador, poder-se-á perfeitamente imaginar isto: os bons equipamentos genéticos (...) vão-se tornar uma coisa rara e, nesta medida, podem perfeitamente [entrar], e é normal que entrem, em circuitos ou cálculos económicos, ou seja, em escolhas alternativas. [...] E se quiserem ter um filho cujo capital humano, entendido apenas em termos de elementos inatos e elementos hereditários, seja elevado, será necessário da vossa parte todo um investimento, ou seja, terem trabalhado suficientemente, terem rendimentos suficientes, terem um estatuto social que vos permita tomar por cônjuge ou por co-produtor desse futuro capital humano alguém cujo capital seja também elevado.³⁷

Por outro lado, os elementos adquiridos são frutos de investimentos educativos que vão muito além da aprendizagem escolar e profissional. Os neoliberais vão olhar para todos o ambiente da vida de uma pessoa como algo que afeta o seu capital. O tempo de amamentação, o tempo que os pais dedicam aos filhos, os estímulos culturais, os cuidados médicos, tudo isto afeta o capital humano, e na medida que afeta o capital, pode e deve ser manipulado de forma a aumentar o rendimento.

A questão que a teoria do capital humano permite que se faça é: como é que este ou aquele estímulo afeta o capital do indivíduo? Os neoliberais descobrem assim que todo o progresso técnico, todas as inovações que levam à descoberta de novas formas de produtividade resultam do "rendimento de um certo capital, o capital humano, ou seja, do conjunto dos investimentos que se fizeram ao nível do próprio homem"³⁸. A política de crescimento deixa assim de estar presa ao capital físico e ao número de trabalhadores para passar a centrar-se no investimento individual³⁹.

Este *homo æconomicus* neoliberal não resulta de uma teoria neoliberal da antropol-

³⁷*Ibid.*, pp. 288-289.

³⁸*Ibid.*, p. 292.

³⁹*Ibid.*, p. 293.

gia humana, mas antes de um sujeito filtrado por uma análise económica do seu comportamento⁴⁰. A única dimensão do sujeito que a análise económica neoliberal assume é a dimensão do sujeito que está exposta e reage às variações do ambiente causadas pelas ações do poder soberano, é a dimensão que serve de superfície de contacto com o poder e lhe permite ser governamentalizável.

O neoliberalismo americano é no fundo uma racionalização de uma sociedade e de uma economia compostas por unidades empresa levada ao limite, mas que parece ser cada vez mais colocada em prática em todo o mundo.

A Psicopolítica de Byung-Chul Han

A estimulação do sujeito económico, que é onde se dá o contacto entre cada homem e o poder, permite que ele se torne cada vez mais governamentalizável e domesticado pelas relações de poder. Na sua obra *Psicopolítica - Neoliberalismo e novas técnicas de poder*, Byung-Chul Han apresenta uma análise do neoliberalismo que nos permite retirar mais conclusões acerca de uma sociedade constituída por sujeitos económicos e das consequências de um governo neoliberal. Segundo ele, a análise que Foucault faz do poder soberano e do poder disciplinar permite-nos concluir que o primeiro era uma forma de poder de morte, de imposição sobre a vida, ao passo que o segundo era uma forma de poder de vida, de imposição da vida⁴¹.

A transição das relações de poder da soberania para as relações de poder da disciplina deu-se com a transição da produção agrária para a produção industrial. Esta mudança caracteriza-se pelo abandono da prática da tortura do corpo e pela emergência da maquinização do corpo, isto é, da sujeição do corpo a um código de normas, pre-

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 316-317.

⁴¹ Byung-Chul Han, *Psicopolítica - Neoliberalismo e novas técnicas de poder*, Lisboa: Relógio D'Água, 2015, p. 29.

ceitos e proibições que visava a eliminação de desvios e anomalias⁴². Contudo, ambas as relações de poder têm em comum o exercício da exploração alheia através da criação de um sujeito obediente.

Para Byung-Chul Han, Foucault, na sua obra *O Nascimento da Biopolítica*, comete o erro de tentar pensar o neoliberalismo através de uma forma de governo típico de uma sociedade disciplinar, a biopolítica. O regime neoliberal já não utiliza o corpo como forma de produção, mas antes a *psique*:

O neoliberalismo como uma nova forma de evolução, ou até como uma forma de mutação do capitalismo, não se ocupa primariamente do "biológico, o somático, o corporal". Pelo contrário, descobre a *psique* como força produtiva. Esta viragem orientada para a *psique* e, por isso, para a psicopolítica, está relacionada com a forma de produção do capitalismo atual, uma vez que este último é determinado por formas de produção imateriais e incorpóreas. Não se produzem objetos físicos, mas objetos não-físicos como informações e programas.⁴³

Esta produção imaterial, ao contrário da produção material, não necessita de superar resistências corporais, mas sim de otimização mental. No regime de produção do neoliberalismo o próprio corpo é visto como um recurso económico que se pode aumentar, comercializar e explorar.

As técnicas de poder do neoliberalismo, ao se apoderarem da *psique* fazem "das tecnologias do eu", isto é, das práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens se procuram transformar a si próprios, uma forma de produção⁴⁴. Assim, a otimização de si e a submissão, liberdade e exploração coincidem, uma vez que o indivíduo reproduz por si próprio uma estrutura de dominação que entende por liberdade⁴⁵. Segundo

⁴²*Ibid.*, p. 30.

⁴³*Ibid.*, p. 35.

⁴⁴*Ibid.*, p. 37.

⁴⁵*Ibid.*, p. 38.

Byung-Chul Han, esta otimização mental que coincide por completo com a otimização do sistema, leva a um colapso mental, o que se traduz nas doenças típicas da nossa época como o são a depressão e a síndrome de *bornout*.

No neoliberalismo dá-se uma primazia pela emoção em detrimento do sentimento. Segundo o autor de *Psicopolítica*, o sentimento permite uma articulação narrativa, ele possui objetividade e uma temporalidade que permite uma duração, um estado. Em contrapartida, a emoção é meramente subjetiva, caracteriza-se por uma temporalidade fugaz que não a permite representar qualquer estado nem se deter sobre nada. "A emoção é dinâmica, situacional e performativa"⁴⁶, o que a permite ser capitalizada, explorada e transformada em fonte de rendimento.

Se as emoções surgem das mudanças de estados e de percepção, é de esperar que a racionalidade, paralela à duração, à constância e à regularidade se torne um entrave para a economia neoliberal. A emocionalização do processo produtivo, consequência da aceleração da comunicação e dos movimentos do capital, rejeita precisamente as relações estáveis e lentas da racionalidade.

Ora a racionalidade implica precisamente uma perspectiva e uma narrativa. Ela é típica de uma sociedade disciplinar. A forma de vigilância da sociedade disciplinar toma a forma do pan-ótico de Bentham, onde o vigilante vigia a partir de um centro que remete para uma perspectiva. Ainda que o vigiado nunca consiga saber se o vigilante o observa, existem ângulos mortos nesta relação, típicos de uma observação a partir de um ponto de vista.

Pelo contrário, numa sociedade de produção imaterial reina uma vigilância transparente capaz de penetrar na *psique*. Esta sociedade caracteriza-se pelo Dataísmo, crença na mensurabilidade e quantificabilidade da vida. Assim, os sujeitos neoliberais partilham de forma autónoma e deliberada todos os dados da sua vida na rede digital. Os nossos hábitos digitais reproduzem de uma forma extremamente exata a nossa pessoa,

⁴⁶ *Idem*.

o que permite cada indivíduo ser alvo de um *micro-targeting* extremamente preciso⁴⁷. Este *micro-targeting* toma em consideração desejos que não são explícitos de forma consciente para cada indivíduo. Os dados partilhados por cada indivíduo são processados por algoritmos capazes de revelar dinâmicas inconscientes que escapam à percepção de cada um:

É frequente não sabermos sequer porque sentimos de súbito uma necessidade específica. Há no facto de uma mulher, numa determinada semana da gravidez, sentir o desejo de determinado produto uma correlação da qual ela não está consciente. A mulher compra simplesmente o produto em causa sem saber porquê. *Isso é assim*.⁴⁸

O *isso é assim*, traduz uma nova era do conhecimento em que as correlações substituem as causalidades⁴⁹. A causalidade necessita de um sentido, a correlação necessita de dados. O pan-ótico digital, dada a sua transparência e ausência de perspectiva, permite que as relações de poder penetrem a *psique*, fenómeno nunca antes visto na sociedade. Aqui, o vigiado é ao mesmo tempo vigilante, sendo cada um o pan-ótico de si próprio. Podemos então afirmar que o neoliberalismo é esse regime de produção que exige a eliminação da narrativa e do sentido da dimensão humana.

⁴⁷*Ibid.*, pp. 71-72.

⁴⁸*Ibid.*, p. 72.

⁴⁹*Ibid.*, p. 77.

Capítulo III

O sujeito no Palácio de Cristal

A Globalização e o sujeito

Na sua obra *Palácio de Cristal - Para Uma Teoria Filosófica da Globalização*, Peter Sloterdijk aborda a Globalização como um processo lógico e histórico muito longo, pretendendo assim superar as teorias dos *media* e de alguns teóricos que atualmente dominam o discurso acerca da globalização. O autor diz-nos que a Globalização é "o encontro entre o ser e a forma num corpo soberano"¹. Ela pode ser dividida em três fases que retratam três modos diferentes do ser humano se relacionar com o espaço: a Globalização Cosmológica, a Globalização Terrestre e a Globalização Eletrónica. Estas três fases retratam as descontinuidades epocais na relação do Homem com o infinitamente grande. Como afirma o autor, existem grandes diferenças "entre medir uma esfera idealizada com linhas e interseções e percorrer uma esfera real com barcos ou pôr a circular aviões e sinais-rádio na envolvente atmosférica de um planeta"².

Essencial para a compreensão desta obra é a tese que Sloterdijk apresenta na sua

¹*Palácio de Cristal - Para Uma Teoria Filosófica da Globalização*, Lisboa: Relógio D'Água, 2008, p. 19.

²*Ibid.*, p. 19.

trilogia *Esferas* que nos diz que os seres humanos são arquitetos que produzem e são produzidos pelos espaços interiores em que vivem³. O ser humano é um ser que não vive do contacto direto com a natureza, mas antes em espaços simbolicamente climatizados, semiologicamente calibrados e atmosférico-afetivos⁴. O essencial a reter desta tese é a de que é imprescindível para o Homem viver em estruturas interiores imunitárias que o protejam do exterior e do estranho.

Os espaços imunológicos existem em todos os níveis, desde o "micro" como a barriga da mãe, até ao "macro" como é o caso dos Estados-Nação. É precisamente na análise destes espaços ao nível "macro" que reside toda a teoria da Globalização de Peter Sloterdijk.

Segundo o autor, o primeiro estágio foi levado a cabo pela racionalização da estrutura do mundo pelos antigos cosmólogos. Estes representaram a totalidade dos entes sob a imagem de uma esfera omniabrangente, criando um modelo mental esferológico do cosmos que fazia do redondo a figura imunológica de referência. A Terra é aqui vista como o centro marginal de um universo que só podia ser imaginado do seu interior, desempenhando o papel de útero protetor contra perigos exteriores⁵.

As esferas abrangentes serviam assim de modelo para as produções metafísicas ou totalistas das imagens modelo do mundo que situavam o humano dentro do mundo e nunca fora dele. Aqui tudo está localizado, contido e envolvido por uma periferia máxima. Tudo é envolvido pela esfera que permite a participação da totalidade de tudo o que existe no seu interior.

No segundo estágio o céu esvazia-se de sentido e o terreno ganha um novo interesse. Agora é nas condições de sustentabilidade da vida e das culturas que os humanos vão apostar as suas energias. As viagens marítimas dos primeiros descobridores e as

³Juliano Garcia Pessanha, *Peter Sloterdijk: virada imunológica e analítica do lugar*, Pós-Graduação, Universidade de São Paulo, 2017, p. 14.

⁴*Idem.*

⁵Peter Sloterdijk, *Palácio de Cristal - Para Uma Teoria Filosófica da Globalização* pp. 16-18.

formulações da teoria heliocêntrica por Copérnico e das leis da mecânica celeste por Kepler fizeram colapsar os limites da esfera abrangente. Sem tais limites, o "estar dentro" passa a ser um "estar fora", e é com um reflexo imunológico que o Homem começa a construir a pouco e pouco o seu grande interior climatizado.

Os primeiros homens a representarem na perfeição o "estar lançado no exterior" são os descobridores europeus, que vão exercer uma *práxis* da captação da esfera outrora especulada pela meditação.

Quando a segurança cósmica se tornou inacessível, resta aos seres humanos a consciência da sua posição num espaço no qual, a partir de qualquer ponto, estejam a que distância estiverem, têm de regressar a si próprios (...).⁶

Procurando um novo interior capaz de o proteger, o ser humano recolhe-se ao seu próprio dispositivo cognitivo e à sua situação cognitiva, criando assim a personagem principal da segunda Globalização: o sujeito. Os habitantes europeus passam a experienciar-se segundo uma subjetividade autónoma e transcendente capaz de superar os seus limites empíricos.

Os sujeitos não se sentem em casa nos seus espaços-interiores-de-mundo tradicionais. Eles estão agora no exterior de onde surgem os perigos, e no qual necessitam de se aventurar para os enfrentar. Este é agora um espaço de coordenadas homogéneo, espaço este que lhes permite criar projetos e levá-los a lugares outros, externos e abstratos⁷. A sua capacidade de se recolherem a si próprios permite-lhes escolherem a sua orientação para agir, encontrando em si mesmos o direito para dominar todo o espaço globalizado. A modernidade não trouxe a perda do centro, mas sim a perda da periferia⁸

Historicamente, o aparecimento do sujeito coincide com a passagem da exploração antiga e medieval para economias fundadas no investimento, o que viria a colocar na

⁶*Ibid.*, p. 34.

⁷*Ibid.*, pp. 35-36.

⁸*Ibid.*, pp. 37.

lista de interesses dos europeus o ocidente enquanto local de garantia de lucro. Com a necessidade de pagar dívidas associadas a créditos económicos, os sujeitos europeus dotaram-se de todo o heroísmo e técnicas de ofensiva ultramarinas que retratam as suas práticas e mentalidades de risco. Os primeiros devedores-produtores, dotados de subjetividade, ou seja, capazes de encontrar justificativas para as suas ações a partir de si próprios, encontraram assim as forças necessárias para as viagens nos oceanos desconhecidos. Com as suas energias empresariais, os descobridores dividiram toda a área Terrestre em Estados-Nação e implementaram o capitalismo enquanto sistema mundial.

O empresário é o sujeito que faz da dívida um estímulo económico, encontrando nela a fonte da sua desinibição. O empresário vive assim num espaço neutro, homogéneo e externo⁹. Neutro porque os pontos de uma Terra circum-navegada valem por igual num sistema de coordenadas. Homogéneo porque a livre circulação do capital sujeita todos os lugares às mesmas leis económicas. Externo porque cada sujeito já não olha o seu sítio de origem como sendo o centro de um cosmos protetor, mas sim percebendo-o como um ponto a partir do exterior¹⁰. Este é o espaço estudado pelas ciências modernas da natureza, que como iremos ver, desempenharam um papel essencial na captação da superfície terrestre.

O sujeito define-se pela sua capacidade de desinibição, o que lhe permite passar da teoria à prática e concluir os seus projetos. É precisamente a desinibição que permite a um devedor-produtor exercer as ações de risco necessárias à obtenção de lucro. O devedor-produtor é entusiasmado por si próprio, característica esta que o dota do autoaconselhamento e autopersuasão necessários para encontrar as suas próprias justificativas ao invés de seguir a influência de um grande Outro como Deus ou a pátria¹¹.

Sloterdijk recusa assim caracterizar os modernos pela neurose obsessiva que resulta

⁹ *Ibid.*, p. 32.

¹⁰ *Ibid.*, p. 38.

¹¹ *Ibid.*, p. 65.

do intenso controlo de si próprio. Na sua perspetiva, as neuroses são precisamente as inibições resultantes dos condicionamentos típicos da época que impedem o sujeito de realizar os seus projetos. Assim, a subjetividade é dotada dessa hesitação em agir e do treino necessário para a desinibição. Um desses treinos é a reflexão, que somente por alguns é utilizada para adiar a ação, como é o caso dos filósofos.

Para Sloterdijk, a Filosofia é precisamente essa atividade teórica que não desemboca uma ação, característica que impediu os filósofos de elaborarem uma teoria filosófica da globalização movida pela desinibição. Como sempre conferiram prioridade à inibição relativamente à ofensiva, os filósofos "nunca estiveram em condições de ver na energia activa mais do que o cavalo selvagem dos afectos que aguarda ser montado pela razão"¹².

Ao reivindicarem para si a liberdade de escolher a direção e a forma da sua ação, os modernos irão destronar as figuras de autoridade que se colocam no caminho do seu livre agir. O senhor externo é substituído pelo senhor interno com o qual se terá que continuar a travar lutas em favor da liberdade de ação. Sloterdijk vê na revolução "o fantasma de desactivar geralmente as qualidades do real que oprimem, comprimem e deprimem"¹³. A revolução retrata por isso a dificuldade que há em se desinibir.

Quando a evidência ou a decisão não são suficientes, pode-se sempre recorrer a instâncias externas como os advogados, conselheiros, secretários e terapeutas que ajudam o sujeito a dar o salto em frente¹⁴. Estes ajudam-no a estabelecer uma base segura para a ação, o dogma, que o impede de cair numa regressão infinita causada pela dúvida.

O salto em frente que caracteriza a desinibição do sujeito moderno irá resultar no nascimento do progressismo, uma visão do mundo a duas velocidades: os ultrapassantes e os ultrapassados, os inovadores e os imitadores, os seres excepcionais e os seres vulgares.

No conceito de 'pessoas excepcionais', dissimula-se a alusão a uma cisão da humanidade segundo diferentes velocidades, diferentes intensidades ou

¹²*Ibid.*, p. 71.

¹³*Idem.*

¹⁴*Ibid.*, p. 70.

diferentes trajetórias biográficas. Esta cisão faz com que os indivíduos que vivem em pesquisas aceleradas, em saídas mais ousadas e em produções mais excêntricas têm acesso mais cedo do que os outros a certas verdades, realidades ou técnicas. Com esse privilégio temporal no acesso às novas verdades, realidades e técnicas, instalam no mundo uma tensão de recuperação do atraso a que os demais devem responder *nolens volens*, ou decidindo segui-los ou recusando-os - argumentando, por exemplo, que não há nenhuma potência normativa associada aos avanços dos que foram mais longe.¹⁵

As pessoas menos inovadoras, mais inibidas, sob pena de serem excluídas, sofrem de uma pressão constante pela recuperação do seu atraso. Origina-se então uma dinâmica de competição que permite que a inovação nunca cesse.

Os descobridores, esses que enfrentaram o terror do exterior esperando dele a fortuna, foram os iniciadores da viagem do dinheiro em volta do mundo. Afinal de contas, comércio de risco e expansão europeia obedecem à mesma atitude empresarial. "A loucura da expansão transforma-se em razão de lucro"¹⁶ porque agora "o mais racional é o navio cuja fiabilidade estiver em melhores condições para assumir o regresso"¹⁷. Os racionalistas do risco tornaram os riscos das viagens ultramarinas calculáveis, complementando a loucura com a razão. Cada mercadoria que se aventurava no desconhecido passou a ser descrita matematicamente como uma probabilidade de fracasso, originando-se os seguros¹⁸.

Se por um lado a atitude perante o risco dos que viajam para o desconhecido deu origem aos sistemas de seguros, por outro, a aventura no exterior levou à sua desocultação. Daí que a palavra chave da época, 'Descobrimientos', seja uma consequência

¹⁵ *Ibid.*, p. 82.

¹⁶ *Ibid.*, p. 93.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 94.

das práticas de captação da Terra¹⁹. Ao revelarem o oculto através da técnica como se se tratasse de ligar a luz do candeeiro para ver no escuro, os descobridores já não "consideram a verdade como algo que tem por hábito surgir de si e por si própria, antes de qualquer intervenção humana"²⁰. A verdade é agora algo que deve ser descoberto graças às técnicas de captação do exterior.

As ciências modernas da natureza foram essenciais para a captação da superfície terrestre. Entre elas pode-se destacar a cartografia, que ao formar uma imagem da superfície permitiu que os encontros com sítios no exterior se repetissem para sempre. À medida que os sujeitos se iam aventurando no exterior, cada vez mais pontos do espaço de coordenadas se iam ligando. Esta capacidade técnica em eliminar a distância resultou no crescimento de rotas comerciais e consequente globalização do sistema económico.

O eliminação do interior fez dos agentes desta segunda fase da globalização campistas do espaço. Estes já não se relacionam com o mundo como habitat. A exterioridade na qual se situam não lhes permite habitar sem explorar:

"A característica principal da exterioridade é o facto de não ser 'sempre já' explorada no modo do habitar interior - pelo contrário, a possibilidade da exploração é suposta numa antecipação projectiva donde resulta que a diferença entre o habitar e a exploração nunca mais é clara."²¹

Esta segunda fase da globalização, compreendida entre 1492 e 1945, datas que correspondem ao início do Renascimento e ao fim da Segunda Guerra Mundial, é segundo Peter Sloterdijk a única época que pode ser chamada de 'história do mundo'²². A "história do mundo chega ao seu termo quando a história do desenvolvimento da imagem do mundo como Terra se encontra mais ou menos acabada e foi facultada a toda

¹⁹ *Ibid.*, p. 105.

²⁰ *Ibid.*, p. 106.

²¹ *Idem.*

²² *Ibid.*, p. 171.

a gente”²³. A história mundial é a história dos acontecimentos que tornaram possível o nascimento de um sistema mundial. A instalação de uma atmosfera eletrónica e de satélites na órbita do planeta simbolizam o fim da era da apropriação da superfície terrestre. Chegado a este ponto, o mundo fica saturado de ações desinibidas de sujeitos que passam agora a inibir-se mutuamente.

A terceira fase da globalização, aquela em que vivemos atualmente, corresponde a uma fase pós-histórica. Nesta fase a superfície terrestre encontra-se completamente conquistada e marcada pela densidade de movimentos de tráfico e comunicação. Se o ser humano encontrava na ação desinibida a liberdade de se aventurar e conquistar o espaço desconhecido, agora é constantemente obrigado a contactar e lidar com o outro que lhe é indiferente.

‘A unidade dos seres humanos’, na sua espécie dispersa, passa a assentar no facto de que todos, nas suas regiões e histórias respectivas, se tornaram seres sincronizados, implicados à distância, humilhados, dilacerados, vinculados e sobressolicitados - focos de uma ilusão vital, endereços do capital, pontos no espaço homogéneo, aos quais se regressa e que a si próprios regressam - mais vistos do que vendo, mais captados do que captantes, mais atingidos do que atingintes.²⁴

Esta passagem retrata o carácter poliesferológico do mundo pós-moderno. Da anulação de uma esfera cujo centro global permitia o envolvimento de todos os seres, nascem as espumas. As espumas, nova estrutura de imunidade, retrata a impossibilidade de adquirir uma visão clara do todo onde se substitui a ideia de mundo enquanto lar pela ideia de um Terra que comporta um amontado de células habitáveis. Agora cada ser humano situa-se nas suas bolhas descentradas, co-isoladas e inacessíveis umas às outras. O interior de uma bolha é puro exterior para a sua vizinha.

²³*Ibid.*, p. 178.

²⁴*Ibid.*, p. 159.

Se Sloterdijk defende que o ser humano sempre foi desinteressado pelo estranho e propenso a ignorar os que não habitam o mesmo interior, então nos meios densamente habitados onde o meu vizinho não representa proximidade mas sim exterioridade, pode-se verificar um aumento de conflitos: espaços interiores diversos lutam entre si. "Uma maior densidade implica um aumento da probabilidade de encontros entre centros de acção, quer no sentido das transacções, quer no das colisões ou quase-colisões"²⁵. Como praticamente toda a superfície terrestre se encontra já colonizada, os atores desta terceira fase da Globalização fazem da inibição mútua a cooperação necessária para a intensificação do já existente.

Nesta fase nascem novas relações com o lugar. Se os estados-nação serviram de estrutura imunitária durante a globalização terrestre, permitindo uma convergência entre o lugar e o eu, agora nascem grupos de pessoas desterritorializados e territórios com quem ninguém pratica uma identificação²⁶. Nascem "eus multilocais" e "lugares sem eu". Se no primeiro as pessoas constroem a sua imunidade não a partir do local em que se encontram, mas sim através da comunicação mútua e desnacionalizada, os "lugares sem eu" são lugares com quem os homens não praticam uma identificação²⁷. São geralmente espaços de trânsito

feitos para a circulação, como estações de comboio, os portos e aeroportos, as ruas, as praças e os centros comerciais, ou de instalações destinadas a estadas limitadas, como os aldeamentos de férias e as cidades turísticas, os terrenos de fábricas ou os asilos dos sem-abrigo. [...] O facto de não reterem quem neles passa é o que os define.²⁸

Fruto da necessidade de novos designs de situações de imunidade viáveis, as sociedades tipo contentor que caracterizam o estados-nação dão lugar a sociedades de

²⁵Peter Sloterdijk, *Palácio de Cristal - Para Uma Teoria Filosófica da Globalização*, p. 192.

²⁶*Ibid.*, p. 164.

²⁷*Ibid.*, p. 164

²⁸*Ibid.*, pp. 164-165

paredes finas. Os novos interiores já não são construídos a partir da proteção imunitária no cuidado do corpo comunitário. As paredes finas das bolhas que constituem as espumas são construídas através da hiperdiferenciação do espaço em subsistemas que visam a otimização do cuidado individual de cada um. Estas bolhas são contudo permeáveis ao movimento do capital e outros estímulos. Entre as novas técnicas do cuidado de si podem-se apontar os seguros privados e fundos de pensão e a dietética e a biotécnica²⁹.

O Palácio de Cristal

Para Sloterdijk é Fiódor Dostoiévski quem melhor consegue descrever o grande interior artificial que veio substituir o interior metafísico. O russo, na sua novela *Cadernos Subterrâneos*, identifica a civilização ocidental com o palácio de cristal³⁰. O edifício da Exposição Universal que se deu em Londres representa a tendência da época para transformar a natureza e cultura em assuntos de interior, isto é, em espaços interiores artificialmente climatizados.

O palácio de cristal é a metáfora perfeita para o grande interior do movimento do capital. Se por um lado retrata a construção de um pavilhão em forma de mundo com uma atmosfera propícia ao surgimento das poliesferas autorreferentes e autosseguradoras, vizinhas mas isoladas, por outro retrata o processo de cristalização da pós-história. Se o novo não tem espaço para emergir, então resta apenas que se cristalize o que já existe.

O palácio de cristal é feito de paredes de vidro que deixam entrar a luz, o que permite que os que estão no exterior vejam o que se passa no seu interior e o cobicem. Quem por ventura quiser entrar na estufa não encontra a sua integração pelo meio da pertença a um corpo comunitário, mas sim através da inibição da sua ação:

²⁹ *Ibid.*, p. 167.

³⁰ *Ibid.*, p. 184.

a 'integração do outro' não é a extensão da esfera da acção na direcção da comunidade, mas, pelo contrário, o vestígio da tendência a eliminar a acção em geral - e a sua substituição por jogos de personagem em projectos colectivos. Quanto mais 'integrados' estão os outros, mais se liquidam as possibilidades de agir.³¹

A transparência do interior deste sistema mundo tem um duplo resultado. Se por um lado ela permite a sedução de todos os que se situam fora dela, por outro ela esconde os seus problemas estruturais que a impossibilitam de abarcar tudo e todos. A estufa é um espaço exclusivo que necessita de um exterior para descarregar o que não pode suportar. Basta pensar na atmosfera e nos povos das zonas não prósperas do mundo que muitas vezes podem ser pensados como a verdadeira base do palácio. O sistema interior do mundo do capital não é capaz de oferecer a sua superabundância a todos os que a desejam, só os dotados de poder de compra são capazes de acessar ao seu interior. O resultado é existirem perdedores e vencedores na luta pelo conforto.

Se anteriormente o homem acedia às coisas através da sua pertença a elas, agora acede-as através do dinheiro. No grande interior o sujeito transforma-se em utente. Sloterdijk despreza quem classifica o dinheiro como uma forma malvada e infiel de se ter acesso às coisas. Se nas situações pré-monetárias praticamente todos os acessos às pessoas e às coisas estavam abertos pela pertença a um grupo e à sua envolvimento em objectos, com a era monetária deixamos de ter de ser possuídos pela cultura para aceder a algo³². Agora o nosso acesso às pessoas depende da nossa capacidade em obter entrada nos lugares de encontro possíveis com elas. O resultado da integração do dinheiro em todas as dimensões da vida é a transformação de pertenças em opções.

A busca do ser humano pelo mimo, isto é, a sua procura por espaços técnicos que o descarreguem do peso excessivo de situações limite, tornou-se tanto mais visível quanto

³¹ *Ibid.*, p. 194.

³² *Ibid.*, p. 223.

mais nos fomos distanciando da escassez de recursos³³. Daí que sejamos obrigado a ver com naturalidade a fuga do homem ao peso existencial do acesso por pertença.

No grande interior, espaço de desoneração generalizada, predominam dois estados de espírito: o tédio profundo e o *stress*.

Estes dois afectos fundamentais da existência do palácio de cristal produzem uma ambiência cronicamente ambígua em que alternam alarme e fim de alerta. As irritações são apercebidas como figuras stressantes sobre um fundo de desoneração; possuem sempre a forma de reonerações que se opõem a uma tendência para a desoneração. Quanto às desonerações, assumem sempre a forma de medidas tendentes a reduzir o *stress*. Uma vez aceite isto, facilmente podemos mostrar como, após a instalação do sistema de desoneração, o *stress* entra também na era da sua produção artificial.³⁴

O dinheiro possui a capacidade de encantar o comprador. A facilidade de acesso a tudo o que existe enquanto mercadoria retrata uma obtenção de "um excedente de efeitos em relação à causa"³⁵, implicando um "espanto do público quanto aos seus efeitos súbitos e inexplicáveis"³⁶. A relação com o dinheiro implica sempre ou um enriquecimento completamente inesperado e fortuito, ou a crença na possibilidade de vir a enriquecer dessa forma.

A detenção ou a esperança de deter imerecidamente a fortuna fez do palácio de cristal um interior pacífico. O elevado valor de mimo e capacidade de desoneração do dinheiro fez do sujeito um utente. No grande interior já não existem pesquisadores que recolhem experiências através de uma relação custosa com uma cultura, mas sim utentes que graças ao seu manuseamento de técnicas fazem o *download* de agregados

³³*Ibid.*, p. 227.

³⁴*Ibid.*, p. 228.

³⁵*Ibid.*, p. 229.

³⁶*Idem.*

de saber e conteúdos desejados³⁷.

Se o acesso rápido a mercadorias se dá pela grande eficácia nos meios de transporte, então teremos de classificar o petróleo como o grande agente de desoneração atual. Se na era agro-imperial os sentimentos de realidade dos seres humanos se fundavam na experiência de que o trabalho manual apenas possuía a capacidade de instalar na natureza ilhas precárias de artificialidade humana, nas sociedades recentes, o recurso quase que inesgotável a energias fósseis permitiu a construção de uma grande estufa climatizada³⁸. Daqui é fácil perceber como se deu a inversão de valores que retrata os que vivem nos patamares mais baixos da sociedade: o explorado produtor da era agro-imperial passou a ser o pobre parasita improdutivo da era moderna³⁹.

Sloterdijk defende a tese de que "todas as narrativas sobre as metamorfoses da *conditio humana* são na realidade narrativas sobre a mutável exploração de fontes de energia"⁴⁰. Se a superabundância trazida pelo recurso ao petróleo originou uma inversão nos valores, então também será de esperar uma nova inversão quando se der a viragem para o recurso à energia solar. Segundo o autor, o recurso a esta forma de energia terá uma "relação profunda com as categorias de estabilidade, da necessidade e da carência"⁴¹, o que terá como consequências a diminuição drástica da circulação de materiais e a revitalização de economias regionais. Nessa fase pós-liberal de superabundância, a marca da globalidade estará nos fluxos de dados quase imateriais⁴².

Uma reavaliação do empresário

As exposições do pensamento de Sloterdijk e Foucault apresentadas revelam incom-

³⁷ *Ibid.*, p. 234.

³⁸ *Ibid.*, p. 242.

³⁹ *Ibid.*, p. 244.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 239.

⁴¹ *Ibid.*, p. 246.

⁴² *Ibid.*, p. 247.

patibilidades que têm de ser esclarecidas. A mais óbvia de todas é a incompatibilidade temporal. O sujeito económico empresário de si mesmo é teorizado pelo neoliberalismo na fase final da segunda globalização, sendo que a aplicação das teorias económicas e políticas neoliberais já acontecem na terceira fase da globalização. Com isto podemos concluir que o sujeito económico de Foucault, o empresário de si mesmo, já não é um sujeito no sentido que Sloterdijk lhe dá, isto é, enquanto alguém que é capaz de passar da teoria à prática através da desinibição.

Poderemos mesmo concluir, a partir da definição que Sloterdijk dá do que é ser-se sujeito, que os agentes da globalização eletrónica, esta que vivemos nos dias de hoje, já não são sujeitos. Ao inibirem-se mutuamente, os indivíduos sem dúvida que continuam a perpetuar a movimentação do capital pelo planeta Terra, mas sem atitudes de risco. As seguradoras contra o risco e todas as outras entidades responsáveis pela cultura do risco e do perigo do liberalismo e neoliberalismo conseguiram fazer do lucro um jogo de cálculos de segurança e investimentos seguros.

Para Sloterdijk um empresário é um devedor-produtor que empreende uma ação ousada a partir da dívida que possui. Para Foucault um empresário-de-si-próprio é alguém que gera, produz e possui capital. O primeiro é um sujeito, o segundo é um não sujeito. Na continuação do nosso estudo em causa, sempre que nos referirmos à célula estruturante da sociedade neoliberal, o empresário-de-si-próprio, utilizaremos o quadro teórico de Foucault.

Apesar de tudo isto podemos compreender que numa fase que já não é a nossa a procura pelo capital sem dúvida que teve um papel desinibidor e formador de subjetivação. Agora a cultura do perigo conseguiu transformar a movimentação de capital num fenómeno inibitório. Já sabemos alguma coisa acerca do Homem Neoliberal: ele é um não sujeito que perpetua o movimento de capital em torno do planeta Terra.

Capítulo IV

O Homem e o exercício

Tensão vertical e ascese

Na obra *Tens de Mudar de Vida*, Peter Sloterdijk destaca a qualidade dos sistemas vivos em se anteciparem e responderem a encontros irritantes e possivelmente letais. Os sistemas vivos só são capazes de se tornarem unidades auto-organizantes que se conservam e reproduzem em relação a um meio invasivo se estiverem armadas de um sistema imunitário.¹

Todos os organismos vivos possuem um sistema imunitário biológico automático e independente da consciência, sendo que apenas os homens apresentam outros 2 sistemas cooperantes e complementares na antecipação de lesões: as práticas socioimunológicas e as práticas simbólicas ou psicoimunológicas. As primeiras consistem nas práticas com as quais os homens resolvem as suas confrontações com os agressores distantes e estrangeiros, bem como os conflitos com os seus vizinhos. Tratam-se, por exemplo, de práticas jurídicas, solidarísticas e militares. As segundas consistem em práticas imaginárias e armamentos mentais que enfrentam a vulnerabilidade do destino e da

¹Peter Sloterdijk, *Tens de Mudar de Vida*, Lisboa: Relógio D'Água, 2018, p. 21.

morte.

É neste terceiro nível imunitário que Sloterdijk realiza um estudo antropológico, onde coloca em evidência os exercícios psíquicos e físicos que o homem utiliza para otimizar o seu estatuto imunitário cósmico e social². O homem vive de uma necessidade insaciável de dar aos perigos e excessos da vida um quadro simbólico a partir do qual cria esferas fechadas que o protejam do exterior agressivo. Daí que Sloterdijk se recuse a olhar para o ser humano como um mero fruto das suas situações materiais.

Estas esferas simbólicas e protetoras de que falamos são criadas pelo próprio homem, e na medida em que são criadas por ele, criam o próprio homem. Daí a tese de que o homem produz o homem, não através do trabalho, mas sim através do exercício.

Defino como exercício qualquer operação pela qual a qualificação do agente é estabilizada ou melhorada até à execução seguinte da mesma operação, seja ela declarada ou não como exercício.³

O homem é assim visto como um ser que resulta da repetição. Mas se o homem se exercita na expectativa de melhorar a sua forma e sair vitorioso no seu próximo confronto com a adversidade, então é óbvia a existência de uma tensão vertical enquanto fonte da ambição do homem para o seu aperfeiçoamento e superação. A tensão vertical é por isso a fonte de toda a prática intencional⁴.

As tensões verticais traduzem-se nas suas épocas e culturas específicas em diversas classes com estatuto e desempenhos com diferentes níveis. Todas as culturas possuem uma polarização entre valores a ser atingidos e valores a serem evitados, ou seja, cada cultura apresenta os seus próprios padrões de medida das tensões verticais que asseguram a orientação das práticas pelos sistemas psíquicos⁵.

²*Ibid.*, p. 23.

³*Ibid.*, p. 16.

⁴*Ibid.*, p. 29.

⁵*Ibid.*, p. 29.

”Tu tens de mudar a tua vida” é o imperativo absoluto que lembra a todos os homens que ainda não vivem como deve ser. Tal imperativo é retirado de um verso de Rainer Maria Rilke, onde o poeta sentiu o apelo à superação da sua forma ao observar uma escultura do torso do deus Apolo. Não é ao acaso, diz-nos Sloterdijk, que seja na contemplação do corpo do atleta, lugar de unificação da beleza e da disciplina para a ação, símbolo de um sistema dominante de afinidade física e psíquica entre deuses e atletas, que se tenha dado o chamamento para formas mais elevadas⁶.

Para Sloterdijk foi Nietzsche com a sua obra *Para a Genealogia da Moral* o fundador de um novo campo teórico: a Ascetologia Geral. É nesta obra que Nietzsche descobre o exercício enquanto base de todas as culturas. É que a palavra *áskesis* quer dizer simplesmente treino, daí a sua conclusão de que a qualidade de cada cultura ascética em questão se baseia nas práticas que exerce⁷. Isto é, segundo Nietzsche, existem ascetismos sãos e ascetismos doentes: os sãos são os exercícios de afirmação levados a cabo pelos que se querem superar, os doentes são os exercícios centrados na negação da vida e praticados pelos que procuram vingança.

Mas esta divisão em ascetismos sãos e doentes não fazem muito sentido para o autor. É que para ele essa divisão entre os exercícios de anulação da vida e do cansaço do mundo atribuídos aos padres, sacerdotes e santos e os exercícios criadores e afirmadores atribuídos a artistas e a guerreiros, devem ser analisados como uma separação entre exercícios espirituais e exercícios seculares.

Nietzsche fez uma descoberta formidável: o planeta terra é o astro ascético, é o planeta no qual os homens começaram a dar forma à sua existência a partir de tensões verticais. Nele cada cultura e religião devem ser vistas enquanto conjuntos de exercícios que os indivíduos praticam em relação a si próprios, sendo estes orientados segundo as suas próprias tensões verticais.

No final da sua obra, Nietzsche questiona-se acerca do que orientará a vida humana

⁶*Ibid.*, p. 41.

⁷*Ibid.*, p. 50.

após a morte de Deus. Para Sloterdijk, a modernidade trouxe duas alterações fundamentais capazes de responder à sua preocupação. Por um lado deu-se o nascimento de ascetismos pós-espirituais, cuja expressão mais forte se traduz no desporto. Por outro, a espiritualidade desligou-se da disciplina, ao ponto de a tornar pós-ascética e informal⁸. Ou seja, é a própria vitalidade, que física e mentalmente move o Homem em direção aos céus, sejam estes habitados por Deus ou não.

Como verdadeiro exemplo de um asceta, Sloterdijk utiliza Carl Hermann Unthan, homem que nasceu sem braços e que se dedicou à prática do violino com os pés, sendo que o seu êxito na busca pela normalidade o levou a ser reconhecido por músicos notáveis da época. Graças à sua necessidade de emancipação e desejo de participação, o músico aleijado conseguiu superar a sua condição à partida determinantemente limitadora⁹. Enquanto criança ingressou no conservatório de Leipzig e enquanto adulto deu concertos pelo mundo inteiro, chegando mesmo a escrever uma autobiografia com os pés.

O que dá valor a estas histórias clichés, cuja narrativa assenta numa pessoa cuja deficiência a leva a conseguir feitos de fazer inveja a pessoas normais, é o facto de colocarem em evidência o aleijado que há em cada ser humano e de realçarem a necessidade e importância de cada um praticar exercícios corretivos.

Ora o existencialismo do desafio enquadra-se precisamente na prática de ascetismos desespiritualizados, ascetismos estes que segundo Sloterdijk caracterizam os séculos XIX e XX. Aqui os sacerdotes deixam de ser os heróis e os deuses deixam de ser o motivo da subida aos céus. Os exercícios desespiritualizados de maneira nenhuma perdem o seu carácter vertical. Na verdade, eles transformam a comunidade dos santos em comunidades dos acrobatas, transformam uma sociedade de contribuintes que se asseguram contra o risco numa sociedade de membros que vivem perigosamente¹⁰.

O melhor exemplo de acrobata pode ser encontrado no início da obra de Nietzsche

⁸ *Ibid.*, p. 55.

⁹ *Ibid.*, p. 64.

¹⁰ *Ibid.*, p. 85.

Assim Falava Zaratustra. Aqui, o profeta Zaratustra considera como primeiro discípulo um equilibrista cuja queda durante um exercício na corda bamba se revela mortal. A imagem de um equilibrista que se exercita lá no alto desafiando a morte revela-se a imagem perfeita do asceta acrobata. É que é precisamente numa quebra de relação com o mundo que o acrobata se exercita lá no alto, transformando o impossível em realizável¹¹.

Só quem treina intensivamente a quebra da barreira entre o possível e o impossível é capaz de *performances* virtuosas típicas de acrobatas e artistas. Estes ao mesmo tempo que se exercitam na aquisição de uma forma, exercitam-se também na sua distanciação da vida. O acrobata necessita de entrar constantemente na esfera do impossível.

Esta ascetologia obriga-nos a ver as ascetes espirituais com outros olhos. O que é a prática do jejum senão um sofrimento da falta transformado em triunfo heróico sobre a privação? O que são as práticas da privação senão a falta inevitável tornada caminho para a virtude? Mas isto leva-nos a outro ponto: o que resta das religiões se retirarmos da equação as suas práticas de ascese espiritual? Segundo Sloterdijk não resta nada:

Aquilo que de facto nos confrontamos são sistemas de exercícios antropológicos mais ou menos mal interpretados e corpos de regras para o indivíduo moldar o seu comportamento tanto interno como externo. Sob a égide de tais formas, os praticantes trabalham para melhorar o seu estatuto imunitário global (...).¹²

Para provar uma tese tão radical, o autor utiliza, por razões opostas, dois exemplos: a emergência do fenómeno olímpico e a emergência das igrejas cientológicas. Ao passo que o fenómeno olímpico falhou na sua tentativa de se tornar religião por se ter recusado tornar uma religião planeada, a emergência da igreja cientológica permitiu demonstrar que toda e qualquer religião universal não passa de uma multinacional psicotécnica.

¹¹ *Ibid.*, p. 91.

¹² *Ibid.*, p. 110.

Pierre de Coubertin, fundou os jogos olímpicos da era moderna com a intuição de criar um estado de transcendência da vida quotidiana a partir da criação de uma nova tríade entre desporto, religião e arte. Coubertin pretendia assim criar uma religião por meios desportivos, uma organização desportiva com uma superestrutura ideológica de síntese entre Helenismo e Modernismo capaz de elevar e purificar espiritualmente os homens¹³. Mas o que acabou por se solidificar foi uma "organização que tinha em vista estimular, orientar, assistir e administrar energias em primeiro lugar timóticas (orgulho, ambição) e em segundo lugar eróticas (desejo, libido)"¹⁴.

Da tentativa de fundação de uma religião resultou a fundação de um sistema de exercícios e disciplinas integrado numa superestrutura hierarquizada que ingressou na cultura de massas. O culto secular dos jogos olímpicos representa toda uma série de alianças, associações e investimentos económicos que encontram nos desportistas os intérpretes artísticos e no evento desportivo a validação de toda uma organização completamente profana. Este é um exemplo perfeito da desespiritualização da ascese caraterístico da Era Moderna.

Por sua vez, Lafayette Ron Hubbard, criou um método chamado "dianética" que visava a resolução de todos os problemas da existência. Originada a partir das palavras gregas *dia*, que significa através de, e de *nous*, mente ou espírito, a dianética expõe a ideia de que tudo acontece através da mente¹⁵. Os problemas da existência seriam resolvidos quando o espírito analítico fosse capaz de limpar todo o espírito reativo. Até aqui tudo é claro: a dianética revela-se como mais um técnica de autorregulamentação interior e exterior.

Mas tudo se torna aparentemente mais confuso, no nosso estudo mais claro, quando à volta da dianética se erigiu a Igreja da Cientologia, proprietária de uma hierarquia de sacerdotes, cujos participantes, ocupando um sem número de funções internas, con-

¹³ *Ibid.*, pp. 118-121

¹⁴ *Ibid.*, p. 120.

¹⁵ *Ibid.*, p. 126.

seguiram administrar e focalizar as suas próprias energias na construção de seminários, clínicas e universidades¹⁶. A sua estrutura piramidal era sustentada pelas participações monetárias dos recém chegados que ganhavam consciência da sua miséria existencial na sua incapacidade em participar nos jogos de linguagem praticados lá dentro. Desta maneira, os recém membros vislumbravam a Igreja da Cientologia como uma verdadeira casa da formação do saber, onde só os mais exercitados possuíam o conhecimento necessário para triunfarem na existência.

No fundo, o Olimpismo Moderno e a emergência de seitas esotéricas e igrejas da mais variada natureza revelam um simples facto: a religião resulta de procedimentos antropológicos.

Se reduzirmos esta "religião" aos seus elementos essenciais, encontramos três complexos irreduzíveis, em que cada um apresenta uma clara ligação com a dimensão antropológica. Em primeiro lugar, no lado dogmático: uma associação rigidamente organizada para a prática da ilusão, cujos membros são com o tempo impregnados cada vez mais profundamente com os conceitos do grupo. Em seguida, no lado psicológico: um manual de treino da exploração de todas as oportunidades na luta transcendente pela sobrevivência. Se nos voltarmos agora para a cabeça do movimento, vemos tudo, mas nenhum "fundador de religião": à nossa frente está um *business trainer* decidido a tudo (...).¹⁷

Mas retomemos a Nietzsche. Como vimos abriu todo um novo campo do saber ao descobrir as práticas ascéticas como fundamento de todas as culturas humanas. Ainda em *Assim Falava Zaratustra* o autor apresenta o seu conceito, ou melhor, o seu programa do *Übermensch*. Nele, Nietzsche recomenda que a espécie humana se propague não num "para a frente" mas num "para cima". *Übermensch* não significa

¹⁶ *Ibid.*, p. 130

¹⁷ *Ibid.*, pp. 134-135.

por isso super-homem, não significa a superação da natureza humana a partir de um programa biológico eugénico. Significa precisamente um sobre-homem, um homem que segue a sua natureza de subir a patamares sempre mais elevados. *Übermensch* não pode ser uma réplica dos seus progenitores, mas antes a sua superação, fruto de um plano disciplinar e de adestramento. Nietzsche, ao invés de incitar a um programa biológico eugénico, estava a incitar a um programa acrobático.

A tensão vertical é inerente ao ser humano. Ela não é resultado de uma construção social, mas antes da necessidade pré-simbólica e supraespacial que a criança tem de olhar para a mãe, pais e avós. É assim que a criança constrói os seus sistemas de coordenadas psicosssemânticos com tensão vertical¹⁸. O "olhar para cima" imprescindível de qualquer criança permite-lhe reconhecer heróis e professores e é a partir da sua integração num sistema simbólico que ela irá reconhecer a existência de hierarquias no plano social.

Nenhuma revolução nem a morte de nenhum Deus são capazes de eliminar esta tensão. Daí que Nietzsche proclame *Übermensch* como a figura que irá substituir reis e deuses. Ele é o acrobata que se exercita lá no alto e que ao realizar o impossível revela a sua dimensão extra-humana. Ele é quem lidera a humanidade na subida ao monte das improbabilidades. Cada subida no monte representa um novo patamar a partir do qual as novas gerações começam as suas digressões.

Mas o ser humano é apenas uma continuação de uma subida há muito começada. A natureza há muito que iniciou o seu processo de alpinismo, sendo que a evolução das espécies retrata a sua arte em triunfar sobre as impossibilidades. A evolução das espécies representa a *performance* das *performances* da natureza: a sobrevivência. Nesta história da subida ao monte das improbabilidades natureza e cultura revelam-se fenómenos do mesmo tipo. A cultura, definida por Sloterdijk como grupos humanos capazes de tradição, treinados e competentes tecnicamente, representa apenas uma aceleração nesta subida, e é o sítio onde os homens tomam o papel de agentes ativos na sua

¹⁸*Ibid.*, pp. 146-147.

subida¹⁹.

Mas se a tensão vertical e a propensão ao acrobatismo é inerente a toda a natureza e ao ser humano, porque necessita Nietzsche de apelar a humanidade ao acrobatismo e à criação do *Übermensch*? O que acontece é que as culturas na sua tentativa de reproduzirem e transmitirem as suas convenções técnicas e simbólicas desenvolveram uma fobia perante a inovação. Toda a cultura vive numa coerente "contradição de base entre a atitude neófila inata do *Homo Sapiens* e a constituição de início inevitavelmente neófoba dos seus aparelhos e regras"²⁰. Contudo, como inovações técnicas e simbólicas são inevitáveis no seio de uma cultura, seja pela sua própria criação seja por contacto com outras culturas, o meio de apropriação destas novidades sempre se deu pela sua integração no tradicional, fazendo da inovação algo tão antigo e original quanto as antigas práticas. Mas Sloterdijk diz-nos que o Renascimento trouxe uma inflexão desta relação entre indivíduos neófilos e estrutura social neófoba. A estrutura social passa a estar assente na inovação e o indivíduo, cada vez mais incapacitado de seguir o curso de toda a inovação técnica e simbólica, torna-se neófobo. Daí que Nietzsche, nascido já numa época de quebras, ruturas e inovações defenda a aceleração deste processo: após a morte de Deus, incentiva ao nascimento de cada vez mais artistas que criem a partir do já existente, dando seguimento ao processo já iniciado.

O homem faz parte de um processo de normalização do improvável há muito iniciado pela natureza. Esta teoria da ação com base na tensão vertical é capaz de explicar os fenómenos de diferenciação dentro de qualquer domínio social através do virtuosismo e da *performance* ao invés da dominação e da repressão²¹. A cultura resulta do exercício e da disciplina que implica todo o treino.

Dada a impossibilidade do Homem viver sem se exercitar, Sloterdijk realça a necessidade de se declarar os exercícios efectuados. Apenas os exercitantes que possuem

¹⁹ *Ibid.*, p. 153.

²⁰ *Idem*

²¹ *Ibid.*, p. 170.

um plano de treino clarificado possuem a consciência do efeito que o treino tem sobre si próprios. A busca pelo "estar em forma" do ser humano corresponde precisamente à procura pela harmonização entre a vida e a forma criada pelo seu exercício. Só quem se exercita de forma declarada é consciente da forma criada pelo seu exercício, sendo assim capaz de criar as relações autorreferenciais que o levam a participar na sua própria subjetivação²².

É que o ser humano vive num espaço operacional curvo, isto é, vive num espaço onde "as ações agem em retorno sobre o ator, os trabalhos sobre o trabalhador, as comunicações sobre o comunicador, os pensamentos sobre o pensador, os sentimentos sobre o sentiente"²³. Ora um sujeito revela-se então como alguém que é ativo como portador de uma sequência de exercícios, que se liberta conscientemente de formas menos aptas à existência através do seu próprio adestramento.

O sujeito que se treina de forma consciente é o homem que, movido pelo imperativo absoluto "Tens de mudar a tua vida", rompe com as anteriores e irreflectidas formas de vida substituindo-as por novos exercícios declarados, tornando-se mais consciente dos efeitos que os novos exercícios terão sobre si. O sujeito que se supera constantemente é um exímio praticante de secessão com os antigos modos de vida.

A horizontalidade e o *habitus*

Para a compreensão da prática de secessão é-nos útil a análise que autor faz do seguinte fragmento de Heraclito: *ethos anthrópo daímon*. Segundo Sloterdijk, traduzindo *ethos* por "comportamento" ou "hábito", *anthrópo* por homem e *daímon* como uma força superior e/ou subjugante que possa tender igualmente para o bem ou para o mal, obtemos duas traduções igualmente esclarecedoras: "No homem, novos bons hábitos podem subjugar as paixões, mesmo as mais intensas" ou "No homem, os maus hábitos são o

²²*Ibid.*, p. 142.

²³*Idem.*

elemento subjugante”²⁴. A ideia principal a reter do fragmento é a de que o homem situa-se sempre entre dois pólos: o hábito e a paixão.

É no reconhecimento da sua posição entre estes dois pólos que o homem irá reconhecer a necessidade de superar os maus hábitos pelos bons hábitos, isto é, apropriar-se daquilo que o apropria. É no abandono da sua condição de autómato que o homem se revela senhor das suas paixões.

Voltemos a Nietzsche e a *Assim falava Zaratustra*, especialmente ao momento em que Zaratustra toma consciência da existência de homens sem desejo, isto é, homens que não querem ser outra coisa se não serem aquilo que já são, de preferência de uma forma ainda mais confortável²⁵. Estes são os Últimos Homens. A falta de sensibilidade artística destes homens traduz-se na equivalência que fazem entre cumes e campos base. Estes não vêem qualquer necessidade nem vantagem em se iniciarem na ascensão de novos cumes. Preferem o prolongamento do campo base no qual estão instalados.

Sloterdijk define a desvalorização de qualquer subida aos montes da improbabilidade como o ”problema do campo base”. Ora segundo o autor, este problema penetra nos mais diversos programas político-sociais do século XX, sendo digna de nota a procura por uma coexistência de todas as formas de vida no pós-modernismo, resultado da máxima ”todas as formas de vida valem por igual”. Interessante também é a análise que faz do liberalismo e do ecologismo. O primeiro pela fixação do consumo e da segurança como último horizonte e o segundo pela proclamação dos atuais ecossistemas e espécies como últimas naturezas a serem preservadas²⁶.

Como podemos ver, a questão que tem preocupado a humanidade nas últimas décadas é a de como administrar e gerir as conquistas dos planaltos há muito conquistados, o que ajuda a explicar a falta de direção e ação das sociedades atuais. Exemplo disto é Pierre Bourdieu e o seu conceito de *habitus*. O sociólogo francês desenvolveu este

²⁴ *Ibid.*, pp. 211-212.

²⁵ *Ibid.*, p. 223

²⁶ *Ibid.*, pp. 223-224.

conceito para explicar de que forma a classe adentra psicossomaticamente o indivíduo, condicionando e produzindo a sua vida. Nos fundamentos desta teoria está a premissa marxista de que a "práxis" política-econômica, por ser mais capaz de produzir efeitos e efeitos secundários, é a estrutura da sociedade. Ele remete assim para segundo plano o Estado, sistema jurídico, educativo e todas as outras formas de cultura, atribuindo-lhes o papel de superestrutura²⁷.

O problema de uma teoria que considera a base mais real do que o que se lhe acrescenta é que leva a uma maior valorização da estrutura em detrimento da superestrutura, sendo assim incapaz de desrever todas as tensões verticais presentes nos diferentes campos disciplinares do espaço social²⁸. Daqui surge um homem mais definido e condicionado pelo espaço e o tempo de onde nasceu do que pelos exercícios que emprega sobre si próprio. Esta teoria chega ao ponto de considerar a sensibilidade estética como meio de reprodução da dominação da classe. O *habitus* de Pierre Bordieu é "a consciência de classe somatizada"²⁹, o conjunto das relações sociais que habita o indivíduo. O homem revela-se assim tanto mais autêntico quanto mais for capaz de integrar a sua classe na sua existência.

O conceito de *habitus* de Pierre Bourdieu revela-se limitado por explicar apenas os sedimentos da classe na vida de cada indivíduo e não conseguir explicar os atos efetivos da formação de sujeito pelo exercício. Ele diz respeito ao homem que se move pelo campo-base, sem desejos de expedição. É portanto uma teoria do Último Homem, que no seu desejo de viver numa sociedade sem classes, explica todos os movimentos do homem a partir da sua ação na horizontal. Um ir para longe na teoria de Pierre Bourdieu significa uma expedição pelo horizonte.

Mas Sloterdijk diz-nos que a teoria do *habitus* é valiosa para a compreensão dos exercícios como comportamento humano, tanto mais quanto ela se aproximar da sua

²⁷ *Ibid.*, p. 225.

²⁸ *Ibid.*, p. 228.

²⁹ *Ibid.*, p. 227.

conceção Aristotélica. Nela o *habitus* não se revela apenas como uma potência pela qual ações anteriores se atualizam em atos novos, mas também como a disposição para fazer o bem e para o mal: maus hábitos resultam em más ações, bons hábitos resultam em boas ações³⁰. Assim pode-se explicar a capacidade do ser humano em realizar a virtude. O virtuoso é aquele que por meio dos seus bons hábitos, integra a virtude na sua natureza e realiza o extraordinário sem dificuldade.

É na vitória sobre a inércia e a secessão com os maus hábitos que se inicia a história dos pedagogos e treinadores. Na sua tentativa de superar as condições psicossociais através de práticas ascéticas, estes depararam-se com as inércias interiores dos seus instruendos e iniciaram o seu estudo sobre a resistência da psiqué em incorporar novos hábitos. Daqui se deve considerar a escola como um verdadeiro campo-base onde se acendem ambições na ascensão de novos cumes.

A vivência no campo-base distingue-se pelos jogos de identidade onde os seus intervenientes já não pretendem demarcar-se uns dos outros hierarquicamente. Por identidade Sloterdijk entende o complexo de inércias que cada indivíduo não consegue dominar e superar.

A identidade, fornece, por conseguinte, o super-*habitus* para todos os que querem ser aquilo em que se tornaram por força das suas determinações locais, e consideram que isso é uma boa coisa.³¹

A diferença de classes reside portanto na diferença entre aqueles que ouvem e seguem o imperativo absoluto "Tu tens de mudar a tua vida" e os que afirmam a sua incapacidade em domar os seus hábitos. Os primeiros revelam-se verdadeiros vigilantes dos hábitos profundamente enraizados que os dominam, dominando-os e formando um programa de emancipação da sua passividade. Ao entrarem num modo de vida gerador de atividade tornam-se sujeitos³².

³⁰ *Ibid.*, p. 230.

³¹ *Ibid.*, pp. 236-237.

³² *Ibid.*, p. 245.

A egotécnica do acrobata

Toda a ascensão começa com um ato de secessão com o mundo do hábito. Este ato gera uma tensão vertical dentro do exercitante, que experiencia a descontinuidade de uma mudança de estados, mas também cria uma tensão vertical no próprio mundo a partir do momento em que o exercitante se separa dos que permanecem no mesmo lugar.

Nesta dinâmica, criam-se espaços próprios para a prática de secessão. Herdando o conceito de Foucault, Sloterdijk chama a estes espaços de heteropias. São espaços que pertencem ao tecido dos locais sociais, mas que escapam à continuidade do acontecimento comum, sendo por vezes portadores de regras que contradizem a lógica do todo³³. São exemplo as bibliotecas, salas de desporto, teatros, cemitérios, enfim, todo um conjunto de espaços que permitem ao homem a fuga do mundo sem ter de partir dele fisicamente.

Como "mundo" ou "vida", entende-se aqui o complexo de situações comuns a que o homem está sujeito³⁴. As expressões "sair do mundo" ou "morrer para o mundo" representam o ato de separação do sujeito das forças que o sujeitam, abrindo assim um espaço de ação que lhe permite tornar-se soberano da sua vida. Trata-se de um verdadeiro processo de ressurreição, não no sentido de uma reaparição no mesmo mundo, mas no sentido de uma cura que origina uma vida nova.

O ato de secessão implica um autoisolamento que produz uma divisão do ser em duas regiões: a região do próprio ou "homem interior" e o mundo exterior. Sloterdijk chama à retirada do indivíduo para si mesmo de recessão de enclave. É neste processo que o homem se percebe como indivíduo, isto é, como célula isolada dentro de um mundo que o rodeia. No estado de recessão o homem dá toda a prioridade aos seus acontecimentos internos e estados interiores.

³³*Ibid.*, p. 277.

³⁴*Ibid.*, p. 280.

Mas a sua retirada para si mesmo não basta. Ele tem que interromper o fluxo de informações que o ligam ao seu ambiente anterior. Para tal, ele necessita de controlar as suas aberturas sensoriais com o exterior e, mais importante ainda, necessita de se desprender do fluxo linguístico que domina as suas representações e afetos do quotidiano. Daí a importância da formação de grupos de exercitantes, que na sua retirada do *continuum* social, formam círculos de linguagem fechados que permitem ao sujeito exercitante ouvir e aprender a dizer coisas diferentes do que ouve na praça da aldeia ou na família³⁵.

Mas participar num círculo fechado de jogos de linguagem com outros exercitantes não chega: o exercitante necessita de dialogar consigo mesmo, praticando uma endo-retórica. Trata-se de uma técnica de solidão, onde os homens retirados aprendem a acompanhar-se a si próprios. Neste processo, os exercitantes autodesdobram-se assimetricamente num Si-Mesmo e num Grande Outro. O Si-Mesmo representa o exercitante observado que se tenta curar das paixões indesejáveis que o dominam. O Grande Outro representa o observador, o parceiro superior capaz de julgar com severidade e apoiar nos momentos de crise. Eterno acompanhante de ordem superior, o Grande Outro funciona como um Si-Mesmo Ideal, a partir do qual o Si-Mesmo sabe em quem se deve tornar, funcionando como uma espécie de voz paternal.

Por sua vez, a integração do grande Outro no Eu dá-se num campo a que o autor chama de consciência-testemunha. A consciência-testemunha é o campo estimulado pela contemplação que assiste ao intercâmbio entre os dois. Ela necessita de ser estimulada para que o Eu se perceba cada vez menos patológico e tome o papel dianteiro da ação. Assim, um Si-mesmo-observador poderá tomar o papel de referência da ação, ao invés do Grande Outro, sem que com isso imagens-alvo de perfeição não lhe indiquem um caminho vertical a seguir. Assim, o Grande Outro que lhe lembrava a toda a hora que ele mesmo era a fonte do sofrimento, vai tomando cada vez menos o papel de

³⁵ *Ibid*, p. 290.

desinibidor: o sujeito vai querendo tornar-se cada vez menos num outro e cada vez mais numa versão melhorada de si-mesmo³⁶.

Sloterdijk alerta-nos para a ironia da invocação dos perigos do homem ficar agarrado ao seu ego, que tiveram lugar tanto a leste como a oeste, precisamente por terem sido originados pelos movimentos que o fizeram surgir.

Se alguma vez existiu alguma coisa como um Eu que se posiciona a si mesmo como medida de todas as coisas, então não pode haver dúvida de que foi em primeiro lugar e acima de tudo no círculo dos procedimentos egotécnicos aqui descritos - e, somente em segundo lugar, no lado dos homens mundanos presos no turbilhão dos jogos de poder e de prestígio³⁷.

Mas o ego, continua o autor, não é mais que a sombra da recessão. É o resultado de um sujeito que se volta para si mesmo e que no retorno ao seu contacto com o mundo observa a sua sombra. Daí que os programas de egoísmo realmente arriscados não puderam prosperar nas civilizações que desenvolveram as primeiras egotécnicas: se o desenvolveram para ascender a montes mais elevados, também se assustaram com os seus efeitos negativos. Incompreendendo-o tentaram neutralizá-lo. Exemplo disso são a mendicidade e outros exercícios humilhatórios que serviam, por exemplo no caso cristão, para relembrar ao santo que não devia saber que era santo, isto é, para fazer lembrar ao virtuoso que não era virtuoso. Aqui Sloterdijk segue mais uma vez com Nietzsche, afirmando que o egoísmo é o "pseudónimo infame das melhores possibilidades humanas"³⁸, sendo apenas o preço a pagar pela excelência.

Sloterdijk define cultura como todos os "sistemas de adestramento concebidos para transmitir às gerações seguintes conteúdos cognitivos e morais de importância vital no plano regional"³⁹. Tratam-se de grupos humanos preocupados com a reprodução

³⁶ *Ibid.*, pp. 295-296

³⁷ *Ibid.*, p. 297

³⁸ *Ibid.*, p. 299.

³⁹ *Ibid.*, p. 338.

do semelhantes nas novas gerações, lembrando-nos do que foi dito há bocado sobre a vivência no campo-base e o culto do Último Homem. Nesta lógica, o autor apresenta a inovação das civilizações avançadas, ou altas culturas: estas preocupam-se também com as estabilizações das tensões verticais em grupos de secessão que constituem a elite. Por outras palavras isto quer dizer que o traço da civilização avançada é o da edificação de modelos no imaginário coletivo que perpetuem uma tendência para agir de forma acrobática e exagerada.

Os modelos são uma parte importantíssima das altas cultura pois são eles, que ao se tornarem o centro das atenções, introduzem a improbabilidade no seio da civilização. A este processo o autor chama de "estabilização da improbabilidade". O modelo é assim capaz de relembrar a todos os que o olham de que uma vida ordinária não chega, prova viva de um milagre em Terra⁴⁰.

Ora, este fenómeno tem um efeito muito interessante: se o modelo se torna referência para o acrobatismo, ele serve também de prova viva de um caminho para os céus. Daqui, basta que outros tentem também encontrá-lo imitando-o e tentando repetir os seus feitos para que se comece a surgir um verdadeiro conhecimento da tradução do impossível no possível. Este processo leva ao surgimento das escolas, instâncias que que por meio da repetição e da imitação ensinam a transformação do irrepetível em repetível. Assim surge também a figura do treinador, que na qualidade de professor, guru, mestre, apóstolo ou qualquer outro tipo instrutor guia os seus treinandos para o improvável ensinando-os a quebrar com a sua dimensão maquinal.

A Modernidade

Os Modernos são responsáveis pela secularização do sujeito retirado. O modo de vida moderno é altamente marcado pelo ensaio e pela experimentação, sendo que os

⁴⁰*Ibid.*, p. 340.

seus exercícios resultam de uma mistura entre o experimentalismo ascético dos antigos e o experimentalismo técnico, artístico e político⁴¹.

A cultura da experimentação, causa e consequência da desespiritualização da ascese, transformou por completo os exercícios ascéticos dos modernos. Estes caracterizam-se pela arte, pela formação e pelo trabalho. A sua principal missão é a agora a formação de virtuosos cujas instâncias de disciplinamento vão ser as universidades, ateliês de arte e oficinas de artesãos. Neste campo é errado seguir a tese de Foucault, apresentada em *Vigiar e Punir*, de que o regime de disciplinamento é feito através da prisão e outros lugares de vigilância repressiva. Pelo contrário: o adestramento dos modernos é feito através de uma busca pela perfeição. Só depois, pelo fracasso do adestramento de alguns, catalogados de "erva daninha humana", é que se criam as instituições vigilantes e repressivas tão estudadas pelo filósofo francês⁴².

Podemos assim ver que o autor nos sugere que é pelo adestramento que o homem encontra a sua liberdade, pois só a partir da sua consciência e superação da forma maquinal ele se torna soberano de si mesmo. Disciplina, superação de si mesmo, liberdade e acrobatismo remetem todos para o mesmo processo.

A fuga do mundo realizada pelos ascetas antigos encontra agora uma nova interpretação na modernidade: o homem descobre-se como modelo do mundo, ele entende-se a si mesmo como espelho universal. Até então, os ascetas recusavam qualquer participação no mundo profano, mas agora vão se encarar como peças semiacabadas da arte de viver⁴³. O milagre foi transformado em admiração: os estados interiores a que o asceta consegue aceder devem ser mostrados ao mundo. Se o santo praticava a secessão do mundo e atingia estados elevados de existência, ele deve agora encher-se de mundo novamente para mostrar a todos as alturas da sua vivência. É aqui que surge uma verdadeira confusão entre a arte e a vida: o observador e o artista juntam-se.

⁴¹ *Ibid.*, p. 393

⁴² *Idem*

⁴³ *Ibid.*, p. 402.

A distância entre a *performance* interior e a *performance* exterior é a mesma entre a despersonalização e a personalização, o santo e o artista moderno, o milagre e o admirável. Os modernos seguem o imperativo da *performance* e não se cansam de encontrar formas de intensificação e melhoramento da sua capacidade de agir.

A Era Moderna caracteriza-se pela " constante externalização dos objetivos do exercício e a transformação da autocontenção em *fitness*"⁴⁴. Daqui se percebe a obsessão pelo *enhancement* contemporânea que atinge o seu auge nos produtos de *doping*. Esta obsessão traduz-se numa procura que não se restringe às zonas internas das relações do ser humano consigo mesmo. Antes pelo contrário: o Homem exonera o seu Eu, deseja aceder à sua própria vida como um dado externo. Adquirir qualidades passam a ser vistas como adquirir produtos, sem que lhe passe pela cabeça exercer um treino sobre si próprio.

A Modernidade caracteriza-se também pela indecisão e incerteza daquele que ouve o imperativo absoluto. "Tu tens de mudar a tua vida" quer dizer mudar-me a mim, ou mudar o mundo? Há nesta fase uma dedicação ao melhoramento dos homens em massa através da criação de instituições educativas: o que outrora era feito apenas por alguns deve estar ao alcance de todos. Munindo toda a civilização de capacidades superiores, a escola do início da modernidade tinha como objetivo a formação de diplomados demasiado bons para o mundo em questão. Servia de lugar onde os estudantes ouviriam o apelo à mudança e se retirariam do mundo, aplicando mais tarde toda a sua excelência em objetivos profanos. Mas o experimentalismo moderno, que no início se aliou às práticas ascéticas antigas, tomou de tal maneira a fronteira da ação que a intensificação de si superou a transformação de si.

Houve portanto aquilo a que se chama de desradicalização da diferenciação ética: a existência perdeu a sua verticalidade⁴⁵. O indivíduo moderno transforma-se através da aquisição de produtos e serviços sem nunca se alterar como um todo. Daqui se

⁴⁴*Ibid.*, p. 417.

⁴⁵*Ibid.*, p. 457.

pode compreender como o sistema de ensino acabou por dirigir toda a ação e formas de sucesso dos seus alunos para o campo-base. Já não interessa tanto criar artistas, mas antes integrar os seus estudantes no mundo do trabalho, onde para isso se enchem os seus horários curriculares com disciplinas convergentes com o mercado de trabalho e menos com disciplinas artísticas e acrobáticas. Quanto às disciplinas de educação Sloterdijk escreve que

o seu ângulo de ataque está escolhido de tal maneira que não pode haver dúvida sobre a primazia da influência exterior. O adestramento escolar precoce precede sempre a própria prestação do aluno. Os currículos escolares fixam igualmente os programas de estudo antes que ocorra sequer aos alunos que poderiam eventualmente ter um interesse pessoal por esta ou aquela matéria(...).⁴⁶

Para o autor, o progresso da técnica não teria qualquer problema se fosse acompanhado por um progresso moral e social, onde um para a frente fosse acompanhado de um para cima. No fundo tratar-se de inovar tecnicamente o campo base para que ele consiga ascender a lugares nunca antes alcançados. Com esta aliança feita, a inovação tecnológica deixaria de estar ao serviço da facilitação da vida para criar novos campos de mestria humana.

A substituição da verticalidade pela extensão do espaço operacional coincide com a descoberta da lei fundamental da antropotécnica: o homem situa-se num espaço operacional curvo onde todas as suas ações têm um efeito retroativo. Se o homem descobre que se produz a si mesmo, ele também descobre que a sua transformação não necessita de uma prática ativa da transformação de si. Ele pode simplesmente deixar-se operar por terceiros.

Este jogo entre o operar-se e o deixar-se operar abrange a totalidade da preocupação

⁴⁶*Ibid.*, pp. 458-459.

do sujeito consigo mesmo⁴⁷. É inclusive compreensível a necessidade deste novo modo de operação do sujeito, é que ele, num mundo moderno capaz de satisfazer todas as suas necessidades físicas e até mentais, é incapaz de produzir tudo a partir de si. Ele tem de facto de deixar-se operar, ou melhor, saber deixar-se operar. Isto inclui saber deixar-se informar, divertir, transportar, excitar e até mesmo deixar-se curar. Neste último campo pode-se interpretar a anestesia geral como o elemento extremo da curvatura auto-operativa: o não-ser-se-si-mesmo é colocado ao serviço do ser-se-si-mesmo⁴⁸.

Por um retorno à verticalidade

Há sem dúvida uma urgência por uma instauração da verticalidade na existência humana. Segundo o autor, o maior imperativo ético que enfrentamos hoje em dia é o da salvação da população à escala mundial. Aqui podemos ver um verdadeiro desafio ao sistema imunológico simbólico do homem. A questão que fica é a de saber se será ele capaz de criar sistemas de exercícios que transformem a humanidade enquanto agregado de organismos de forma alguma integrados num grande superorganismo⁴⁹. Para tal, terá que se utilizar a experiência do sublime da extinção em massa para se criar um sistema ético a partir dela. É precisamente a experiência do sublime que instaura a verticalidade na existência humana.

Diz-nos Sloterdijk que os contemporâneos terão que abandonar o seu fetiche pela desoneração e perceber a impossibilidade do homem não estar sempre sujeito a exigências excessivas⁵⁰. Teremos também de transformar as atuais unidades de solidariedade, sejam elas familiares, tribais ou nacionais. Deve-se renovar o que identificamos como "próprio" e "estrangeiro" e acabar com a luta entre sistemas imunitários. Com isto

⁴⁷ *Ibid.*, p. 460

⁴⁸ *Ibid.*, p. 470.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 553.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 548.

feito entrariamos numa era de co-imunidade onde a ideia de mundo seria substituída pelo planeta Terra e os seus limites em concreto. Isto é o que o autor chama de uma substituição da metafísica e das "religiões" pela Imunologia Geral. A Imunologia Geral seria a teoria pela qual os seres humanos constituiriam as regras monásticas e os seus exercícios daí resultantes, tendo como "próprio" o planeta Terra coberto de redes e duma superestrutura de espumas e como "estrangeiro" o excesso de exploração dominante⁵¹

⁵¹*Ibid.*, p. 553.

Capítulo V

O Homem Neoliberal

Para uma superação da condição neoliberal

O inferno do igual é nada mais do que o resultado de uma renúncia à verticalidade da existência humana. O homem neoliberal, empresário de si-próprio, está cansado da sua forma de vida. Os exercícios por ele praticados são os que visam a produção. A ascese e superação foi por ele esquecida, mas não podemos também ignorar que a desinstitucionalização e a eliminação das estruturas de sentido o convidem a perpetuar e a intensificar a sua condição.

Sem instituições que traduzam simbolicamente uma diferenciação ética que o incite à mudança, o homem neoliberal não possui referências a partir das quais ele possa agir, o que explica a inibição do habitante do Palácio de Cristal. O movimento do capital revela-se hostil às estruturas de sentido e o neoliberalismo, enquanto medidas económico políticas da intensificação do movimento de capital, demonstra o seu completo desleixo pelo acrobatismo, arte e virtude.

Há contudo um efeito muito interessante provocado pelo neoliberalismo. É que ele, ao liquidificar a sociedade, entregou por completo os indivíduos a si mesmos. Sem referências éticas, a existência destes baseia-se no retiro sobre o seu aparelho cogni-

tivo tornando-os em verdadeiros consumidores de emoções que não trazem qualquer significado à sua vida. Eles já possuem a consciência de um Eu, mas a ausência de verticalidade não lhes permite superarem-se.

Gilles Lipovetsky descreve de forma perfeita a relação entre a ausência de hierarquia e o recolhimento do indivíduo sobre o seu aparelho cognitivo. Pode ler-se em *A Era do Vazio*:

O narcisismo tempera a selva humana pelo desinvestimento que opera das categorias e hierarquias sociais, pela redução do desejo de ser admirado e invejado pelos semelhantes. Profunda revolução silenciosa da relação interpessoal: o que actualmente importa é que o indivíduo seja absolutamente ele próprio, que se realize em pleno e independentemente dos critérios do Outro (...).¹

De facto o perfil do indivíduo de *A Era do Vazio* distancia-se do animal. O indivíduo inibido está completamente virado para si próprio. A sua ausência de ação retrata a ausência de violência física. Mas o que é ser-se si próprio sem ter algo para utilizar como referência da sua definição? Como posso eu ser completamente autónomo sem uma referência ética a partir da qual afirmo a soberania sobre a minha ação? "Escolhi fazer x em vez de y devido a z". Aqui percebe-se como a autonomia está reservado ao sujeito, que através da sua capacidade de projecção entende por que caminhos levam as suas ações.

Não é por acaso que toda a análise social filosófica de Gilles Lipovetsky se faz a partir da categoria de indivíduo. Não há sujeito ali. Ele diz-nos que o indivíduo continua a querer transcender-se e melhorar o seu estado, só que em vez de se integrar nas grandes narrativas e no corpo social, ele vai encontrar as suas respostas nos sentidos e nas paixões. Mas como vimos a emoção é não narrativa e uma existência emocionalizada

¹Gilles Lipovetsky, *A Era do Vazio*, p. 66.

reside na intensificação do indivíduo e não na superação da sua forma de vida. Na hipermodernidade não há sujeito porque não há disciplina, ela é completamente formada por indivíduos dominados pelos seus hábitos e paixões.

Não estou com isto a fazer um ataque completo ao entretenimento e às buscas pelo prazer. Como vimos, o homem é formado pela proporcionalidade entre horizontalidade e verticalidade. Se a disciplina autoritária instaura uma disciplina temerosa e excomunga quem procura o prazer dos sentidos, um libertarianismo sem qualquer disciplina também não é a solução. O indivíduo da hipermodernidade, ao qual chamamos de homem neoliberal no nosso estudo, retrata a dimensão político-económica homem que vive no campo base contemporâneo sem novas expedições agendadas. O narcisismo revela isso mesmo: um indivíduo destituído de capacidade de morte.

Contudo, não é verdade que toda e qualquer verticalidade tenha desaparecido da contemporaneidade. Ela está sim a ser catalogada de indesejada graças a um fetiche enorme pela instauração do conforto e da segurança como derradeiro fim a atingir. Seria portanto um abuso de linguagem afirmar que sociedade contemporânea é completamente neoliberal. O presente estudo visa apenas a consciencialização e a superação da sua neoliberalização.

Necessitamos por isto de apontar para as montanhas que devem ser subidas e estimular as suas conquistas.

Epílogo

O presente ensaio foi escrito em jeito de manifesto. Dediquei uma primeira fase a um diagnóstico dos problemas existenciais contemporâneos e encontrei a sua relação com o neoliberalismo. Daí em diante procurei perceber quais as origens deste sistema económico-político e qual o seu atual estado de desenvolvimento. A partir daí tentei integrá-lo no atual processo de globalização e aprofundar o ponto de situação da sociedade atual.

Este ensaio seguiu portanto a seguinte lógica: reconhecimento do problema - origem do problema - ponto de situação - modo possível da sua superação. Dadas as características do conteúdo que foi sendo exposto, tornou-se inevitável a escrita de um último capítulo em jeito revolucionário. Não expor e não defender uma posição intelectual formada e fortalecida nestes últimos meses seria um erro.

Espero com este ensaio ter avançado um pouco mais naquilo que tantos outros intelectuais já fazem há muito tempo nos seus papéis de diagnosticadores do tempo. Resta-nos, no fundo, fazer aquilo que sempre quisemos fazer: sobre-equiparmo-nos e superarmo-nos.

Bibliografia

Bibliografia Primária

- FOUCAULT, Michel (2010), *O Nascimento da Biopolítica*, tradução de Pedro Elói Duarte, Lisboa: Edições 70.

- _____ (2017), *Vigiar e Punir*, tradução de Pedro Elói Duarte, Lisboa: Edições 70.

- HAN, Byung-Chul (2012), *A Agonia de Eros*, tradução de Miguel Serras Pereira, Lisboa: Relógio D'Água.

- _____ (2012), *A Sociedade da Transparência*, tradução de Miguel Serras Pereira, Lisboa: Relógio D'Água.

- _____ (2014), *A Sociedade do Cansaço*, tradução de Miguel Serras Pereira, Lisboa: Relógio D'Água.

- _____ (2015), *Psicopolítica: - Neoliberalismo e novas técnicas de poder*, tradução de Miguel Serras Pereira, Lisboa: Relógio D'Água.

- _____ (2017), *Sobre o Poder*, tradução de Miguel Serras Pereira, Lisboa: Relógio D'Água.

- _____ (2018), *A Expulsão do Outro*, tradução de Miguel Serras Pereira, Lisboa: Relógio D'Água.

- LIPOVETSKY, Gilles (1989), *A Era do Vazio*, tradução de Miguel Serras Pereira e Ana Luísa Faria, Lisboa: Relógio D'Água.

- _____ (2010), *A Felicidade Paradoxal: ensaio sobre a sociedade do hiperconsumo*, tradução de Patrícia Xavier), Lisboa: Edições 70.
- _____ e CHARLES, Sébastien (2018), *Os Tempos Hipermodernos*, tradução de Luís Filipe Sarmiento, Lisboa: Edições 70.
- SLOTERDIJK, Peter (2007), *Regras para o Parque Humano*, tradução de Manuel Resende, Coimbra: Angelus Novus.
- _____ (2008), *Palácio de Cristal - Para Uma Teoria Filosófica da Globalização*, tradução de Manuel Resende, Lisboa: Relógio D'Água.
- _____ (2014), *Morte Aparente no Pensamento - Da filosofia e da ciência como prática*, tradução de Carlos Leite, Lisboa: Relógio D'Água.
- _____ (2018), *Tens de Mudar de Vida*, tradução de Carlos Leite, Lisboa: Relógio D'Água.

Bibliografia Secundária

- ADRIANI, Maurilio (1988), *História das Religiões*, tradução de João Gama, Lisboa: Edições 70.
- BATAILLE, Georges (1980), *O Erotismo*, tradução de João Bénard da Costa, Lisboa: Moraes Editores.
- BAUMAN, Zygmunt (2006), *Amor Líquido - Sobre a Fragilidade dos Laços Humanos*, tradução de Carlos Alberto Medeiros, Lisboa: Relógio D'Água.
- FREUD, Sigmund (2008), *O Mal-Estar na Civilização*, tradução de Isabel Castro Silva, Lisboa: Relógio D'Água.
- GROETHUYSEN, Bernard (1953), *Antropologia Filosófica*, tradução de Lurdes Jacob e Jorge Ramalho, Lisboa: Editorial Presença.
- HARARI, Yuval Noah (2017), *Homo Deus: História Breve do Amanhã*, tradução de Bruno Vieira Amaral, Amadora: Elsinore.

- _____, *Sapiens: História Breve da Humanidade*, tradução de Rita Carvalho e Guerra, Amadora: Elsinore.
- _____ (2018), *21 Lições para o Século XXI*, tradução de Rita Canas Mendes, Amadora: Elsinore.
- HUBLIN, Jean-Jacques e SEYTRE, Bernard, *No Tempo em que Outros Homens Viviam na Terra - Novas Perspectivas Sobre as Nossas Origens*, tradução de Pedro Carvalho, Mem Martins: Publicações Europa-América.
- ILLICH, Ivan (1977), *Limites para a Medicina*, tradução de Eduardo Moradas Ferreira, Lisboa: Livraria Sá da Costa.
- KROPOTKINE, Piotr Alexeevich (2009), *A Moral Anarquista*, tradução de José Luis de Sousa Pérez, Lisboa: Edições Sílabo.
- LATOUCHE, Sergio (2011), *Pequeno Tratado do Decrescimento Sereno*, tradução de Victor Silva, Lisboa: Edições 70.
- LEROI-GOURHAN, André (1964), *O Gesto e a Palavra 1 - Técnica e Linguagem*, tradução de Vítor Gonçalves, Lisboa: Edições 70.
- _____ (1965), *O Gesto e a Palavra 2 - Memória e Ritmos*, tradução de Emanuel Godinho, Lisboa: Edições 70.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1978), *Mito e Significado*, tradução de António Marques Bessa, Lisboa: Edições 70.
- _____ (2012), *A Antropologia - Face aos Problemas do Mundo Moderno*, tradução de Pedro Vidal, Lisboa: Círculo de Leitores.
- MARX, Karl (2017), *Manuscritos Económico-Filosóficos*, tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70.
- NIETZSCHE, Friedrich (1997), *Humano, Demasiado Humano - Um livro para espíritos livres*, tradução de Paulo Osório de Castro, Lisboa: Relógio D'Água.
- _____ (2000), *Para a Genealogia da Moral - Um Escrito Polémico*, tradução de José M. Justo, Lisboa: Relógio D'Água.

- PESSANHA, Juliano Garcia (2017), *Peter Sloterdijk: virada imunológica e analítica do lugar*, Pós-Graduação, Universidade de São Paulo.
- SKIDELSKY, Robert (2018), *Money and Government - The Past and Future of Economics*, New Haven e Londres: Yale University Press.